Zur

funfzigjährigen Jubelfeier

der

Kaiserlichen Universität Dorpat

am 12ten und 13ten December 1852.

Festschrift der theologischen Facultät.

Der christliche Gemeine-Gottesdienst im apostolischen Zeitalter.

Dorpat.

Druck von Heinrich Laakmann.

Zum Druck befördert auf Verfügung des Conseils der Universität.

Dorpat, am 9. November 1852.

E. Haffner, Rector.

Der

christliche Gemeine-Gottesdienst

im

Apostolischen Zeitalter.

Dargestellt

von

Th. Harnack,
Doctor und Professor der Theologie.

Einleitung.

Exstant prodigiosae disputationes de mutatione legis, de ceremoniis novae legis, de mutatione sabbati, quae omnes ortae sunt ex falsa persuasione, quod opporteat in ecclesia cultum esse similem levitico, et quod Christus commiserit apostolis et episcopis, excogitare novas ceremonias, quae sint ad salutem necessariae. Hi errores serpserunt in ecclesiam, quum justitia fidei non satis clare doceretur.

Necesse est enim in ecclesiis retineri doctrinam de libertate christiana, quod non sit necessaria servitus legis ad justificationem, sicut in Galatis scriptum est: *nolite iterum jugo servitutis subjici.*

Necesse est retineri praecipuum evangelii locum, quod gratiam per fidem in Christum gratis consequamur; non propter certas observationes, aut propter cultus, ab hominibus institutos.

Conf. Aug. Walch, pag. 57 und 58.

1.

In mehr als einer Beziehung ist der Lutherischen Kirche das Bedürfniß eingeboren, nicht allein in Betreff ihres Glaubens, sondern auch im Interesse ihrer Lebensbethätigungen, wie Cultus, Verfassung u. s. w., sich immer wieder die apostolische Urerscheinung der Kirche lebendig zu vergegenwärtigen. Dieses Streben ist nicht bloß aus dem conservativen und historischen Sinn zu erklären, der einen so tief gehenden Grundzug unserer Kirche bildet, und dem nichts ferner liegt, als ein kirchlicher Radicalismus, welcher keine Autorität kennt und mit jeder Vergangenheit bricht, weil er die subjective Willkühr zu seinem Princip und den abstracten Fortschritt zu seiner Aufgabe macht [1]. Vielmehr hat es seinen Grund in der Gewissenhaftigkeit des Protestantismus, verbunden mit seiner tiefen Erfahrung von der Sündhaftigkeit und Gebrechlichkeit, die auch der geheiligten menschlichen Natur noch anhaftet, und in seinem Glauben an die Wahrheit und Klarheit, und demgemäß an die normative Autorität der heiligen Schrift. Denn wenn er auch den Schrift-Kanon als ein Product der Kirche ansieht, die heiligen Schriften selbst, die den Kanon bilden, kann er nicht sonstigen Schöpfungen des urchristlichen Geistes gleichstellen. Sie sind ihm unmittelbare Zeugnisse des verklärten, in seiner Kirche gegenwärtigen und wirksamen Christus, ein schöpferisches Wunderwerk des heiligen, mit dem Geiste der Propheten und Apostel in mannigfachen Stufen und Weisen geeinigten Geistes. Sie haben für ihn nicht bloß die Dignität „eines ersten Gliedes in der seitdem fortlaufenden Reihe aller Darstellungen des christlichen Glaubens" [2]; und nicht deshalb sind sie ihm von unbedingter Autorität, weil sie die nächsten und noch frischesten, sondern weil sie die zuverlässig reinen und ungetrübten Erzeugnisse

1) Zum Zeugniß dafür und wider gegentheilige Urtheile über den Protestantismus, wie sie heut zu Tage wieder häufiger und anmaaßender denn sonst laut werden, können wir uns zuversichtlich auf unsre Bekenntnißschriften und auf die Geschichte der Reformation berufen, deren gründliches Studium man billig von Jedem erwarten sollte, der sich ein entscheidendes Urtheil über den Geist und das Wesen unsrer Kirche auszusprechen erlaubt.

2) Schleiermacher, Glaubenslehre B. 2, § 129. ff. 3. Aufl.

der Heilsthaten Christi sind. Für diese ihre Eigenschaft bürgt aber, bei der gegenwärtigen Beschaffenheit auch der erleuchteten menschlichen Natur, an sich weder die Nähe noch die Frische der Conception; sie hat vielmehr erst darin ihren Grund, und kann ihn auch nur darin haben, daß diese Schriften selbst zugleich das sind, wovon sie zeugen, daß sie zugleich das wichtige und wesentliche Schlußglied in der Kette der göttlichen Heilsthaten selbst sind, sofern diese den gegenwärtigen Bestand der Kirche bedingen und begründen, und ihren Fortbestand garantiren. Darin beruht auch erst die gottmenschliche Natur der heiligen Schrift und demgemäß ihr normatives Ansehen, das sie mithin allein ihrer Inspiration verdankt, dem Wunder, welches das subjective Correlat zu dem objectiven Wunder der Incarnation bildet, und welches erst diese Schrift zu einer Urkunde des Christenthums d. h. zu einer solchen Quelle desselben macht, die selbst einen Bestandtheil der Thatsachen bildet, von denen sie Kunde giebt. „Und auf diese beiden neuen Anfänge, welche zwei Seiten sind eines und desselben Grundwunders der neuen Schöpfung, führt die christliche Kirche ihren Ursprung zurück" [3]). Anders muß die Autorität der heiligen Schrift zu einer bedingten und relativen herabsinken. Dann aber fehlt es auch der sich entwickelnden Kirche an jeder dieselbe begleitenden und bestimmenden absoluten Norm. Denn die Provocation auf den Geist des Christenthums wäre in diesem Falle eine illusorische und unzulässige. Sie müßte nothwendig in die andere, auf das einzelne gläubige Subject oder die freie christliche Persönlichkeit umschlagen, der man alsdann in dem Maaße zu viel zuzumuthen sich genöthigt sieht, in welchem man der Schrift zu wenig eingeräumt hat; wie das auch factisch der Fall ist bei derjenigen theologischen Anschauung, die an jenem Schleiermacherischen Lehrstück festhält [4]).

Allerdings bezeugt sich Christus, das alleinige Haupt und der autonome Herr seiner Kirche, als der durch Wort und Sacrament in seinem Geiste hier gegenwärtige und wirksame nicht bloß in der heiligen Schrift, sondern nicht minder in dem Glauben, Bekennen und Leben seiner Kirche auf Erden, als auch in der Heilserfahrung des wiedergeborenen, gläubigen Subjects. Aber eben deshalb ist die einseitige Betonung des Subjects, und die damit verbundene Ueberspannung seiner Bedeutung eine unzulässige und, trotz aller organischen Anschauung, die man dabei erstrebt, eine die Kirche desorganisirende. Sie ist aber auch eine unprotestantische. Denn darin besteht ja die principielle Eigenthümlichkeit der Kirche der Reformation, daß sie diese drei Zeugnisse, durch welche der heilige Geist die Kirche Christi auf Erden erhält und regiert — wie sie auch in der alten Kirche verbunden, später aber auseinandergefallen waren —, ein jedes an seiner Stelle und nach Maaßgabe seiner Bedeutung und Wichtigkeit, wieder zu einer lebendigen und organischen, sich gegenseitig auslegenden, unterstützenden und vor Mißdeutung schützenden Einheit zusammengefaßt hat. So daß für lutherisch-kirchlichen Glaubens- und Lebens-Ausdruck nur gelten kann, was gleichermaaßen aus diesen drei verbundenen Quellen alles gesunden geistlichen Lebens herstammt, und was sich vor ihnen als wahrhaft christlich, katholisch und apostolisch zu rechtfertigen vermag: vor der reproducirenden Quelle persönlicher Heilserfahrung im Glauben an Christum, wie vor der regulirenden der kirchlichen Tradition oder des kirchlichen Bekenntnisses, und vor der normirenden der heiligen Schrift. Der Protestantismus hat keineswegs, wie seine Gegner ihm ungerechterweise vorwerfen und seine Freunde irrigerweise ihm nachrühmen, das Traditionsprincip aufgegeben und ein isolirtes Schriftprincip aufgestellt, er hat vielmehr jenes zu diesem wieder in das richtige und normale Verhältniß gestellt. Weit entfernt die Tradition beseitigen zu wollen, erkennt er sie noch weiter an und dehnt sie auf die ganze, unter der Leitung des heiligen Geistes stehende, normale Entwicklung der Kirche aus. Um aber zu entscheiden, welche Entwicklung normal sei, und welche

3) Martensen, Dogmatik § 16 S. 32.

4) So z. B. bei Dorner, das Princip unsrer Kirche. Kiel 1841.

nicht, unterwirft er alle abgeleitete, kirchliche Ueberlieferung, sei sie geschrieben oder ungeschrieben, alt oder neu, der göttlich beglaubigten prophetischen und apostolischen Urüberlieferung, nämlich der heiligen Schrift. Denn die heilige Schrift, weil sie selbst einen Bestandtheil der göttlichen Heilsthaten bildet, und eben deshalb die Bürgschaft in sich trägt, eine ungetrübte und reine Selbstoffenbarung und Ueberlieferung des Geistes Christi und der Apostel zu sein, ist für das protestantisch-kirchliche Bewußtsein allein die autonomische und allentscheidende Quelle und Norm, sowohl für das Dogma, als auch für die kirchlichen Lebensbethätigungen. Dasselbe kann darum nichts für christlich und katholisch gelten lassen, was sich ihm nicht an dieser Norm als apostolisch erweist. Und dabei wird es sowohl von seinem negativ-protestantischen, als seinem positiv-reformatorischen Glaubens-Interesse geleitet.

Zunächst protestirt unsre Kirche mit ihrem Zurückgehen auf die heilige Schrift bei allen kirchlichen Fragen gegen jede andere Quelle, die als eine maaßgebende und normirende neben dem apostolischen Wort oder wider dasselbe aufgestellt wird, sei das nun ein mehr fixirtes Bewußtsein kirchlicher Vergangenheit, oder ein mehr flüssiges Durchschnittsbewußtsein der gläubigen Gegenwart, oder das Glaubensbewußtsein der freien, sogenannten ethischen, christlichen Persönlichkeit. In allen diesen Fällen wird der Bau zur Dignität des Grundes erhoben und so auf sich selbst gegründet. Denn es wird hierbei die in die natürliche Entwicklung der Kirche und des einzelnen Subjects eingetretene Geschichte des Heils, der übernatürlichen historischen Begründung und Einstiftung desselben gleichgestellt; d. h. es wird die objective und Gott gegebene, weil selbst in einer Heilsthat beruhende Norm in dem Maaße herabgesetzt, in welchem ihr die Wirkung und Entwicklung des Heils gleichgestellt wird, obschon die letztere der möglichen Entstellung und Trübung durch die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur unterworfen, und eben deshalb weder befähigt noch berechtigt ist, einen Anspruch auf unbedingte normative Autorität zu erheben.

Doch dieses negative Verhalten unserer Kirche gegen jedwede Pseudo- oder doch Deutero-Autorität ist erst Folge ihres Gehorsams, mit dem sie sich unbedingt der allein berechtigten Proto-Autorität des Wortes unterwirft; Folge ihres positiven und reformatorischen Standpuncts, den sie mit dem reichen Ertrag gesammtkirchlicher Entwicklung und mit der persönlichen Erfahrung des Heils in der heiligen Schrift einnimmt. Der Geist des Wortes ist aber kein anderer als der Geist der Kirche und der persönlichen Glaubenserfahrung, darum empfängt sie auch von ihm einerseits die Befestigung und Versiegelung ihres geistlichen Besitzthums, die göttliche Installation in dasselbe, und andrerseits läßt er sie nicht sicher und träge darin ausruhen, sondern treibt sie an, sich fortwährend in ihrem Glauben und Leben seiner heilsamen Kritik zu unterwerfen und an sich die Reformation durch das Wort zu vollziehen, die sich zwar zu verschiedenen Zeiten in verschiedenem Maaße geltend machen kann, die aber der Kirche zu keiner Zeit ganz fehlen darf. Denn sie ist die Bedingung ihrer Erhaltung und Entwicklung, da sie nichts Geringeres ist als der Ausdruck für das continuirliche Dasein und Wirken der ursprünglichen Lebenskraft in der Kirche, kraft welcher diese fort und fort alles ihrem Wesen und dem göttlichen Worte Widersprechende bekämpft und ausscheidet, dagegen sich ihres Heils- und Wahrheits-Besitzes immer aufs neue an das Wort Gottes entäußert, um ihn daraus als einen bewährten und vergewisserten wieder zurückzunehmen, und ihn als solchen sich freudiger anzueignen, reicher zu entwickeln, kräftiger ins Leben einzuführen. Der entgegengesetzte Standpunct jedweder Art muß uns nothwendig zu einer reformationslosen Kirche der Stagnation, oder der Ueberstürzung und Schein-Entwicklung führen, die uns in Wahrheit von dem rechten Wege ab- und auf verlassene Wege wieder zurücklenkt. Nur das Halten am Wort der Wahrheit verbürgt der Kirche ihre beständige Reformation, und damit eben so sehr ihre Ruhe, die in der bewährten Gewißheit ihres Wahrheitsbesitzes liegt, als auch ihren Trieb nach jener stillen und sichern Entwicklung, die überhaupt erst unter Voraussetzung jenes Besitzes und jener Norm auf Gott gelegtem

Grunde möglich ist, ohne welche aber auch umgekehrt weder das schon Gewonnene lebendig erhalten, noch die Norm als solche in ihrer Kraft und Wirkung aufrecht erhalten werden kann. Diese Entwicklung aber, die die lutherische Kirche mit Ausschluß jeder anderweitigen anstrebt, auf der sie aber auch bestehen muß, so wahr sie Christum zum Haupt und seinen Geist zum Regierer und Tröster hat, ist selbst eine Gott gewollte; denn sie ist keine andere als die, zu welcher der Apostel Ephes. 4, 15. 14 ermahnt: Lasset uns wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus. Auf daß wir nicht mehr Kinder seien und uns wägen und wiegen lassen von allerlei Wind der Lehre, durch Schalkheit der Menschen und Täuscherei, damit sie uns erschleichen zu verführen.

So ist es also wesentlich das positive und reformatorische Glaubens-Interesse an der Prüfung und Bewährung, an der Reinigung und Fortbildung ihrer Lebensthätigkeiten, das unsre Kirche bestimmt für sie alle immer wieder ihren Blick zuerst auf die Urgestalt des christlich-kirchlichen Lebens zu richten, wie sie uns in den apostolischen Schriften vorliegt.

2.

Wie aber und in welcher Weise wird die protestantische Kirche behufs ihrer Lebensthätigkeiten die apostolischen Schriften befragen?

Unter der Voraussetzung der abstracten normativen Schriftautorität liegt es sehr nahe, eine möglichst treu copirende Wiederholung der apostolischen Einrichtungen für das einzig richtige Verhalten in dieser Hinsicht anzusehen. So ist es namentlich von Seiten der reformirten Kirche geschehen, die in dieser Richtung bestrebt gewesen ist, wirkliche oder vermeintliche apostolische Cultus- und Verfassungsformen wiedereinzuführen, welche letztere z. B. in der Conf. belgica und gallicana als unmittelbar von Gottes Wort vorgeschrieben und nothwendig zum Wesen der Kirche gehörend bezeichnet werden. Dieser gesetzlichen Stellung zur heiligen Schrift gegenüber ist man gewöhnlich zu rasch bei der Hand mit der allgemeinen Provocation auf den freien, an nichts Aeußeres gebundenen Geist des Christenthums; denn diese Art Geistigkeit ist es eben, die wegen ihrer innern Unbestimmtheit und Haltungslosigkeit zum ängstlichen, äußeren Buchstabendienst geführt hat, und die noch immer damit gestraft wird für die mehr oder minder harte dualistische Spannung, in die sie Aeußeres und Inneres zu einander setzt. Nicht minder ungenügend ist aber auch die Unterscheidung zwischen kirchlichen Dogmen und Institutionen, mit der man jenem Streben meint entgegentreten zu können, indem man die letzteren für freie Productionen des plastisch wirkenden Bildungstriebes der Kirche, die ersteren dagegen für unmittelbar in dem göttlichen Wort gegeben erklärt. Denn trotz des Unterschiedes, der zwischen Lehre und Leben der Kirche besteht und der eine absolute Coordination beider Gebiete nicht gestattet, ist in dieser Hinsicht doch zu erwidern, daß die heilige Schrift eben so wenig eine Dogmatik ist, als sie uns eine Agende oder Kirchenordnung bietet, und daß wir dabei unsrerseits, nur auf dem Gebiet der Lehre, in denselben gesetzlichen Abweg gerathen würden, den wir eben vermeiden wollen, und der dort consequent auf allen Gebieten betreten und durchgeführt ist, wo man nicht nur einen biblischen Cultus, eine biblische Verfassung, sondern eben so auch eine biblische und nur biblische Dogmatik als das Ideal der Theologie und Kirche anstrebt. Das für unsren Zweck Wesentliche und Berechtigte an dieser Unterscheidung ist die Abhängigkeit aller Lebensthätigkeiten der Kirche von der Lehre, als ihrer bestimmenden Basis; und eben so ist es an jener ersten Entgegnung richtig, daß es auf den Geist des Christenthums, oder vielmehr auf den Geist Christi ankommt, der aber eben so ein positiv, mit sehr bestimmtem Inhalt erfüllter, als ein real erkennbarer und faßbarer Geist ist, d. h. der Geist, der sich für uns an Wort und Sacrament gebunden hat, und der Christum in der Kirche als den verklärt, in welchem wir haben unsre Rechtfertigung durch den Glauben an sein Verdienst.

Das führt uns aber auf das materiale Princip unsrer Kirche, von dem aus allein eine volle und gerechte Ueberwindung des gesetzlichen Standpuncts möglich ist; und zwar sowohl des materiell gesetzlichen, der Werke des Gesetzes gradezu zur Bedingung des Heils macht, als auch des oben characterisirten, formell gesetzlichen Standpuncts, zu dem die bloße Flucht vor jenem ersteren, im Namen eines abstracten Biblicismus unternommen, nothwendig führen muß. Der Geist des Wortes, der unsre Kirche gelehrt hat zu den Füßen Christi zu sitzen, und der sie zur unbedingten Magd seiner Wahrheit, die er selbst ist, gemacht hat, der hat sie auch gelehrt, sich nicht in ein knechtisches Gesetzes-Joch fangen zu lassen, sondern zu bestehen in der Freiheit, damit uns Christus befreit hat (Gal. 5, 1). Denn Christus ist in keinem Sinne ein neuer Gesetzgeber, sein Geist kein Gesetzes-Interpret, sein Wort kein Gesetzes-Codex. Demgemäß ruht auch die von ihm gestiftete kirchliche Gemeinschaft mit ihrem rechtfertigenden Glauben nirgends auf einem äußern Gesetz, besteht ihrem Wesen nach an keinem Puncte in menschlichen Formen, sondern gründet sich allein auf göttliche Heilsthaten und Heilsstiftungen. Kraft dieses seines materialen Princips unterscheidet der Protestantismus scharf und bestimmt zwischen den Oekonomieen des A. und des N. B., und befragt auch im Interesse seiner kirchlichen Lebensbethätigungen die Schriften des letztern nicht in der Absicht, in ihnen eine Sammlung von Lehrsätzen oder von rituellen, disciplinarischen und ähnlichen Vorschriften zu suchen oder zu finden. Er sieht vielmehr in diesen Schriften ein Gott gesetztes historisches Denkmal, ein reines und lauteres Zeugniß von der apostolischen Verkündigung und von dem, durch dieselbe gewirkten ur-christlichen und -kirchlichen Gemeinschaftsleben. Eben deshalb muß er aber um desselben Princips willen auch an der apostolischen Wirksamkeit und an der Kirche dieses Zeitalters, wie sie uns das N. T. schildert, die Thaten und Stiftungen Christi und seines Geistes von den darauf sich erbauenden freien Schöpfungen und Ordnungen des urchristlichen Gemeingeistes unterscheiden. Denn die christliche Urkirche hat das Eigenthümliche, daß sie einestheils die Basis und das Urbild für alle späteren Phasen der kirchlichen Entwicklung ist, und anderntheils zugleich nur ein einzelnes, zeitlich bedingtes und vorübergehendes Glied dieser Kette. Darum muß auch an ihr unterschieden werden zwischen einem *μένον* und einem *καταργούμενον*, d. h. zunächst zwischen dem, was von Seiten Christi und seines Geistes durch die Apostel der Kirche eingestiftet und anvertraut, also jure divino ist, und dem Anderen, was, obschon christlichen und selbst apostolischen, doch zugleich menschlichen Ursprungs ist, eingerichtet nach Maaßgabe gegebener nationaler, temporaler, localer Verhältnisse und Bedürfnisse, um dem Gottesdienst, dem Leben, der Verfassung der Gemeinen eine bestimmte Gestalt und Ordnung zu geben. Ferner aber ist auch in diesen letzteren Einrichtungen wiederum ihr ewiger, substanzieller Wahrheitsgehalt von ihrer zeitlichen und vergänglichen Form zu unterscheiden[5]). Jenes ist das Nothwendige, für alle Zeiten gleich Bleibende und unbedingt Bindende, dies das Wechselnde, Freie, dem schaffenden Gestaltungstriebe der Kirche Anvertraute. Aus diesem Grunde muß auch die protestantische Kirche für ihre Lebens-Ordnungen jedwede gesetzliche Stellung zu den Schriften des N. Ts. und zur Urkirche als eine unapostolische ablehnen: geschehe das nun in der einen Weise, daß man, wie die römischen Theologen thun, nachweisbar später ausgebildete Formen des Cultus und der Verfassung, so fertig wie sie sind, in die Urzeit der Kirche verlegt; oder in der andern, die in den strenger reformirten Gemeinen heimisch geworden ist, aber auch innerhalb der lutherischen Kirche in gewissen Zeiten und Kreisen sich Anhänger erwarb[6]), daß

---

5) **Conf. Aug.** Art. 28 (II, 7; Walch. pag. 59): **Apostoli jusserunt abstinere a sanguine: quis nunc observat? Neque tamen peccant, qui non observant, quia ne ipsi quidem apostoli voluerunt onerare conscientias tali servitute, sed ad tempus prohibuerunt propter scandalum.** ***Est enim perpetuo (a) voluntas evangelii consideranda in decreto.***

6) Es genüge an die Buddeus'schen Anstalten, ganz besonders aber an die Zinzendorf'schen Einrichtungen zu erinnern, bei denen es nach dem oft ausgesprochenen Schibboleth: „Alles müsse auf apostolischem Fuß eingerichtet sein", gradezu auf eine

man in den mehr oder minder richtig erkannten Institutionen der ersten Kirche unbedingt gültige apostolische Vorschriften erblickt, die unabänderlich nachzuahmen und beizubehalten die gesammte spätere Kirche verbunden sein soll. Wie in beiden Fällen, wenn auch in verschiedener Richtung, die Kirche zu einem gesetzlichen Institut gemacht und in ihrem Princip verletzt wird, so wird auch, streng genommen, in beiden eine Entwicklung des kirchlichen Lebens von vorn herein präscribirt, denn nach jener Stellung ist sie unnöthig, nach dieser unstatthaft.

Wir sehen also, die lutherische Kirche vertritt in allen ihren kirchlichen Lebensthätigkeiten und Ordnungen das Princip der evangelischen Freiheit. Wer sich aber die kleine Mühe nehmen will, die Genesis dieser Freiheit zu verfolgen, der wird bald zu der Erkenntniß kommen, daß dieselbe, weit entfernt mit einer eigenmächtigen Willkühr etwas gemein zu haben, allein dem Interesse der Aufrechterhaltung des formalen und materialen Princips ihr Dasein verdankt, und daß sie nichts weniger und nichts mehr sein will als eine Wächterin, damit beauftragt, die geoffenbarten Heilsthaten und Heilswahrheiten zum Zweck persönlicher Heilserfahrung in ihrer Integrität und Dignität der Kirche zu bewahren, und die kirchlichen Lebensthätigkeiten gegen den Rückfall in ein gesetzliches opus operatum zu schützen. Es ist darum kein Widerspruch, sondern hängt mit dieser Freiheit innerlich zusammen, wenn unsre Kirche sich für die Ordnungen ihres mannigfachen Gemeinschaftslebens an die unmittelbaren Stiftungen des Herrn und die Normen apostolischer Verkündigung gebunden weiß. Und eben dies Bewußtsein von der heilsökonomischen und dogmatischen Gebundenheit ihrer Lebensthätigkeiten, die ihnen allein den Charakter objectiver Wahrheit verbürgt, wie die Freiheit ihre subjective Lebendigkeit beschützt, dies Bewußtsein ist es, was sie zunächst dazu bewegt, die apostolischen Schriften auch darauf hin zu befragen.

Ferner aber weiß sie sich in diesen Thätigkeiten auch kirchengeschichtlich und bekenntnißmäßig gebunden, doch nicht mehr wie dort in normativer, sondern in regulativer Weise. Darauf führt sie mit Nothwendigkeit sowohl die Schrift selbst, die sie sogleich in das urkirchliche Leben einführt, als auch ihr geschichtlicher Zusammenhang mit der gesammtkirchlichen Entwicklung. Woher anders sollte sie auch die für die Anordnung der kirchlichen Lebensbethätigungen erforderliche Erkenntniß der bestimmenden innern Gesetze entnehmen, nach welchen der in der Kirche lebende und verborgen wirkende Geist sich in dem concreten und formellen Ausbau ihrer Thätigkeiten und Ordnungen auswirkt und darstellt? Woher anders als aus der Geschichte, die eben zugleich eine Geschichte seiner Wirksamkeit ist. Und sollten bei diesen kirchlichen Productionen auch andere und fremde Potenzen störend und lähmend miteingewirkt haben, so hat ja die Kirche

---

möglichst treue Copie des apostolischen Zeitalters angelegt war. Daß bei diesem Bestreben zuletzt doch nur eine im Wesen Zinzendorfisch geartete und eingerichtete Gemeinschaft herauskam, lag in der Natur der Person und der Sache.

Wir glauben, die lutherische Kirche habe alle Ursache, solche Erfahrungen ernstlichst zu beherzigen und sich zu Nutze zu machen. Um so mehr müssen wir bedauern, daß sich ähnliche Tendenzen neuerdings, und zwar mit dem Anspruch gnesio-lutherisch zu sein, wieder hervorthun, und daß Männer wie Löhe ihnen das Wort reden können. Denn seine Anschauung vom Amt und vom apostolischen Zeitalter führt in formaler Beziehung nothwendig auf den Grundsatz zurück, daß apostolische Einrichtungen und Ordnungen für uns die Bedeutung eines göttlich bindenden Gesetzes haben, und daß von ihnen der Wesensbestand der Kirche abhängig sei. Materiell aber bedroht jene Anschauung gradezu das Rechtfertigungsprincip unserer Kirche und führt consequent zu einer Herabsetzung der Gnadenmittel. Denn der eigentliche Kernpunct, um den sichs in dieser brennenden Zeitfrage handelt und den man sich nicht verrücken oder verhüllen lassen darf, ist der: genügen für die Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo die der Kirche anvertrauten Gnadenmittel, oder bedarf es außer diesen mit derselben heilsökonomischen Nothwendigkeit noch eines Zweiten, d. h. einer göttlich gestifteten und an Personen gebundenen Amtsordnung? Glaubt man den letzten Theil dieser Frage bejahen zu müssen, so sehe man zu, was Gottes Wort und das Bekenntniß unsrer Kirche dazu sagen. Dann aber scheue man sich auch nicht alle jene Consequenzen ohne Abzug mit in den Kauf zu nehmen, die die römische Kirche daraus mit einer Klarheit und Folgerichtigkeit gezogen hat, die ihr Niemand wird streitig machen wollen. Man täusche sich doch ja nicht, und stumpfe sich nicht die Schärfe und Spitze der Frage ab, bei der es sich nicht um ein formelles So oder Anders, sondern um ein principielles Entweder-Oder handelt.

in jenen Normen und Principien, die wir eben kennen gelernt, das untrügliche und autorisirte Richtmaaß, um daran den ganzen überlieferten Stoff zu bemessen, und Wahres und Falsches, Heimisches und Fremdes an ihm zu unterscheiden und voneinander zu scheiden. Doch so wichtig und bedeutungsvoll unsrer Kirche auch andere Epochen ihrer Geschichte, wie die alt-katholische und besonders wie die Reformations-Zeit sein mögen, sie wird doch mit immer neuer Liebe sich wieder der apostolischen Urkirche zuwenden, um von dieser zu lernen. Und das mit Recht. Denn hier, in der ersten, vom lebendigen Glauben durchdrungenen, mit apostolischen Männern und Gaben ausgerüsteten Kirche hat sich der christliche Geist am unmittelbarsten und frischesten ausprägen können, und in den Formen und Ordnungen, die er hier sich schuf, hat er der Kirche aller Zeiten den wesentlichen Typus für alle ihre Lebensthätigkeiten vorgezeichnet, den sie sich zum bleibenden Muster zu nehmen hat, dem sie für ihre Sphäre den höchsten Grad menschlicher Autorität einräumen wird, und von dem im Wesentlichen sich entfernt zu haben, unsre Kirche immer für ein sehr bedenkliches Zeichen würde ansehen müssen. Weit entfernt also in der urchristlichen Kirche eine schon vollendete oder gar absolut bindende Erscheinungs- und Gestaltungsweise des christlich-kirchlichen Lebens suchen zu wollen, weiß sich die protestantische Kirche dennoch in ihrem historischen Gewissen an dieselbe gebunden, und ist darum bemüht, aus der heiligen Schrift sich auch jenen Prototypus für die Gestaltung der verschiedenen Zweige ihres Lebens geben zu lassen, den aufzugeben sie nicht gewillt ist, aber dessen fernere und freie, weil nur dem innern Gesetz seines Wesens unterworfene Ausbildung sie für die noch nicht abgeschlossene Aufgabe der ganzen kirchlichen Folgezeit halten muß. Zugleich sei hier noch bemerkt, wie erst an diesem Punct jenes historische Vorrecht der kirchlichen Urzeit mit allem Nachdruck geltend zu machen ist, das wir oben, am Anfang unsrer Einleitung, für unzureichend erklären mußten, wenn darauf die normative Autorität der heiligen Schrift gegründet werden sollte.

Wenden wir in schließlicher Zusammenfassung die bisherigen allgemeinen Erörterungen unsrer Einleitung speciell auf den Cultus der lutherischen Kirche an, so ist es also der in ihr wirksame positiv-kritische und reformatorische Geist, der sie antreibt, auch für ihren Gottesdienst sich zuerst und immer wieder an das apostolische Wort zu wenden. Dabei geht sie jedoch nicht in der Voraussetzung oder Erwartung an diese Schriften, in ihnen ein göttlich oder apostolisch verordnetes Ritualgesetz zu finden. Sie unterscheidet vielmehr auch hier die göttlichen Stiftungen und Normen von den menschlichen Ordnungen und Formen: aber auf Grund dieser Unterscheidung weiß sie sich theils heilsökonomisch, um der Gnadenmittel willen, zu einem Cultus verbunden, und für denselben an seine göttlich gegebenen Directiven und Elemente dogmatisch gebunden, um ihrem Gottesdienst den Charakter apostolischer Wahrheit vindiciren zu dürfen; theils sucht sie sich die concrete Grundgestalt des apostolischen Gottesdienstes zu vergegenwärtigen, zu deren Bewahrung und Ausbildung ihr wahrhaft katholischer Geist und ihr kirchlich-historisches Gewissen sie verbindet. In beiden Beziehungen aber hält sie das Princip der Freiheit aufrecht, damit ihr Cultus nicht zu einem opus operatum herabsinke und sich dadurch selbst die Lebensquellen verschütte, aus welchen allein alle wahrhaft christliche, persönliche Heils- und Glaubens-Erfahrung stammt, die ihrerseits wiederum den unerläßlichen subjectiven Ursprung und Quellpunct des Cultus bildet. Kurz, wenn wir oben sagten, daß Alles, was für einen Ausdruck lutherisch-kirchlichen Lebens gelten will, sich muß vor jenem dreifachen Zeugniß des Geistes Christi rechtfertigen können, auf welchem der Protestantismus beruht, — so gilt das auch von dem Gottesdienst desselben, und das Interesse, das er hat, die heilige Schrift speciell für den Zweck des Cultus zu befragen, ist demgemäß dahin näher zu bestimmen, daß er eben dadurch die Wahrheit, Geschichtlichkeit und Freiheit seines Gottesdienstes, d. h. den apostolischen, katholischen und persönlich christlichen Charakter desselben erproben, erweisen und erhalten will, um ihn als solchen nach Maaßgabe seines Berufs weiter auszubilden. — Doch

um den Raum einer Abhandlung nicht zu sehr zu überschreiten, werde ich mich auf die Darlegung des Cultus im apostolischen Zeitalter beschränken, und muß es dem kundigen Leser anheimgeben, sich durch eine Vergleichung dieses Gottesdienstes mit dem lutherischen die sich daraus ergebenden praktischen Resultate selbst zu ziehen.

Dagegen liegt uns noch ob, einiges Allgemeine über den Gang, den unsre Untersuchung nehmen wird, vorauszuschicken.

3.

Je nachdem man das Christenthum von Seiten seiner schöpferischen Ursprünglichkeit betrachtet, wie es seinem Wesen nach mit bewußtem Gegensatz zu allem Bestehenden als eine neue und selbstständige Schöpfung von oben her in die Welt eintrat, und das Alte aufhob; oder von Seiten seiner geschichtlichen und Alles erfüllenden Natur, wonach es sich in seiner Erscheinung an diejenige Gestaltung des religiösen und nationalen Lebens anschloß, aus welcher es hervorgegangen war, oder in deren Mitte es sich mit seinem Geist und Leben verpflanzte, — so kann auch die wissenschaftliche Darstellung des gemeinsamen gottesdienstlichen Lebens der apostolischen Kirche entweder von der einen, rein productiven und originellen, oder von der andern, historischen und das Gegebene sich assimilirenden Seite desselben ausgehen [7]. In dem ersteren Falle wird sie zunächst den urchristlichen Gemeine-Gottesdienst an sich, nach seinem Wesen und seiner Erscheinung, aus den Quellen darstellen, und darnach sich die Frage nach seinem Verhältniß zu den von ihm vorgefundenen geschichtlichen Cultusformen beantworten; während sie im anderen Falle von dem Allgemeinen ausgeht, davon, was dieser Gottesdienst Analogisches bietet, nicht bloß mit dem Tempel und der Synagoge des A. B., sondern auch mit dem heidnischen Cultus, und darnach erst zu dem in ihm Neuen und ihm Eigenthümlichen vordringt.

Aus dieser in der Doppelnatur des Christenthums und seiner Lebenserscheinung beruhenden Möglichkeit erklären sich auch die von der Geschichte der Liturgik sattsam bezeugten, zum Theil grundverschiedenen Auffassungs- und Darstellungsweisen des urchristlichen Cultus. Denn so irrelevant es an sich ist, von welcher Seite die Darstellung ihren Ausgangspunct nehme, wenn dabei nur immer auch die entgegengesetzte zu ihrem ungeschmälerten Rechte kommt, so streng muß auch auf die Erfüllung dieser Bedingung bestanden werden. Sonst kommt man auf jedem dieser, einseitig verfolgten Wege zu Resultaten, die untereinander divergiren und an sich irrig sind. Denn da verirrt man sich alsbald entweder auf den unhistorischen Abweg, der gleich sehr dem apostolischen Zeugniß widerspricht: sei es nun mit der Behauptung, daß der christlichen Urkirche gleich von Anfang an eine Kirchen- und Gottesdienst-Ordnung vollständig und in ceremonial-gesetzlicher Weise wie ein deus ex machina eingestiftet gewesen; sei es mit dem Bestreben, die vollkräftige, irdische Lebensgestalt, in welcher der neue Geist wirklich Fleisch und Blut geworden, zu einer Schattengestalt spiritualistisch zu verflüchtigen; — oder man geräth in eine profan-geschichtliche Betrachtungsweise des apostolischen Zeitalters und seiner Lebensformen, die sich schon in jene von Mosheim vertretene Annahme einzuschleichen beginnt, daß die Apostel, als Gründer und Leiter der Gemeinen, gleich anfangs einen Plan, etwa nach dem naheliegenden Vorbilde der Synagoge, für das gottesdienstliche und kirchlich-sociale Leben der Gläubigen entworfen haben sollen; eine Betrachtungsweise, die seitdem in den verschiedenartigsten Schattirungen, sich mehr oder weniger von dem *μυστήριον τῆς πίστεως* entfernend, sehr weit um sich

---

7) Aehnlich sagt schon Bingham (Origg. Tom. V, pag. 119): Praxis apostolica duplici modo spectari potest; primum quidem ratione accommodationis sui ad statas formas inter Judaeos observatas, et deinde ratione novarum formarum, in cultum christianum inductarum.

gegriffen und ihren Gipfelpunct in demjenigen speculativ-historischen Standpunct erreicht hat, dem die Selbstständigkeit des Christenthums: seiner Lehre, seines Cultus u. s. w. in dem Alles nivellirenden und verschlingenden Strom rastloser Entwicklung vollends zu Grunde gegangen ist.

Auf beiden Seiten wird der neue Geist, das eigenthümliche Wesen, und zugleich der nichts desto weniger durchaus geschichtliche Charakter des Urchristenthums verkannt und verletzt, und der Quellpunct nicht beachtet, dem das gottesdienstliche Leben desselben seine Entstehung und Gestaltung verdankt. Dort im Interesse eines schwärmerischen und doketischen Spiritualismus, dem die Fleischwerdung des Wortes ein Aergerniß ist; oder einer gesetzlichen Kirchlichkeit, die späteren Einrichtungen und Entartungen durch fingirte apostolische Autorität legalisiren und beschönigen möchte; — hier im Dienst einer irregeführten historischen Gelehrsamkeit, die vielen Fleiß auf die Erforschung und Vergleichung gleichzeitiger heidnischer oder jüdischer Verfassungs- und Cultus-Formen verwendet, und darüber leicht das zu Vergleichende selbst aus den Augen verliert; oder einer sich überschätzenden Speculation, die bewußt oder unbewußt dem Princip der Entwicklung das der Wahrheit zum Opfer bringt, und in manchen Fällen nicht einmal mehr gehört zu haben scheint, ob auch ein heiliger Geist sei.

Doch, wie gesagt, für die wissenschaftliche Darstellung ist es unter der festgestellten Bedingung an sich gleichgültig, welcher der obigen Wege gewählt werde: ob der von innen nach außen, oder der umgekehrte. In unsren Tagen ist der letztgenannte der bei weitem befahrenere, und auch neuerdings von Nitzsch [7]), mit der an ihm gewohnten Einsicht und Umsicht, wenn auch nicht ohne allen Nachtheil für die Sache, eingeschlagen worden. Wir entscheiden uns für den ersteren, theils weil er uns natürlicher und sachlich angemessener erscheint, theils weil er der sicherere ist, indem wir auf ihm weniger Gefahr laufen in der Hauptsache, d. h. in der Auffassung der eigenthümlichen Idee und Gestalt des urchristlichen Cultus fehl zu greifen.

---

7) Prakt. Theol. II, 2. Bonn 1851. pag. 255 ff.

Der urchristliche Gemeine-Gottesdienst.

Nichts widerstreitet so sehr dem Wesen des Christenthums, dem Zeugniß der apostolischen Schriften und dem Bilde, welches uns dieselben von der Lebensgestalt der urchristlichen Gemeinen liefern, als die Vorstellung oder Behauptung, daß ihr Cultus sogleich als ein fertiger, ausgebildeter und unabänderlicher da gestanden. Gewöhnlich wird dabei stillschweigend oder ausgesprochenermaaßen vorausgesetzt, daß er deshalb nothwendig ein Werk entweder göttlich vorgeschriebenen Gesetzes, oder menschlicher planmäßiger Theorie und Absicht gewesen sein müsse, soll er anders nicht dem Zufall oder der Willkühr seine Entstehung zu verdanken haben. Keineswegs. Der urchristliche Cultus erscheint als ein freies Erzeugniß der Triebkraft des Geistes, der in der Gemeine Wohnung gemacht hat, und der sie mit seinen mannigfaltigen Kräften und Gaben beseelt und regiert. Fern von aller Reflexion, ohne gesetzliche Vorschrift und planmäßige Berechnung, schafft und gestaltet dieser Geist ihr gemeinsames gottesdienstliches Leben rein von innen heraus, in freier und doch zugleich gebundener und geordneter Weise, weil nach den in ihm selbst liegenden Normen seines Lebens und nach seiner absoluten innern Gebundenheit an die Bundes-Verheißungen und -Stiftungen, die der Herr seinen Gläubigen hinterlassen hat. Mit einem Worte: der urchristliche Gemeine-Gottesdienst ist ein Product des neuen und energischen Glaubenslebens der jungen Gemeine, das sich in ihm mit freier heilsökonomischer Nothwendigkeit und mit heilspsychologischer Wahrheit und Natürlichkeit auswirkt und darstellt.

Als Beweis dafür dienen die Thatsachen, daß alsbald nach Ausgießung des heiligen Geistes, und in bewußtem Lebenszusammenhange mit ihm (Act. 2, 33; 4, 31), der christliche Cultus mit seinen wesentlichen Elementen sogleich ins Leben trat, und daß er dennoch nicht gleich als ein fertiger dastand, sondern wie alles Leben dem Gesetz der Entwicklung unterworfen war, und sich nur allmählig, je nach Maaßgabe der gegebenen Verhältnisse und Bedingungen verschieden gestaltete, wie selbst bei den dürftigen Nachrichten, die die apostolischen Schriften darüber enthalten, bestimmt nachgewiesen werden kann. Denn wir sehen, wie der Cultus im apostolischen Zeitalter anfangs noch mit Anlehnung an den jüdischen Tempeldienst in kindlicher Unmittelbarkeit und einfacher, familienmäßiger Weise, mehr formlos und kunstlos, aber mit Entfaltung einer großen Fülle, Intensität und Energie des Lebens auftritt; bis er des Gängelbandes entbehren und, freigesprochen (Act. 10. 11. 15), sich in die heidnische Welt hineinwagen kann, um hier unter andern Bedingungen eine freie und selbstständige Haltung zu gewinnen, und sich zugleich allmählig, im Gegensatz gegen den Mißbrauch der christlichen Freiheit, zu einer festeren und gemeinsamen Ordnung und Gestalt zu consolidiren.

Derselbe Gegensatz also, der für die Geschichte des Urchristenthums überhaupt, in seinem unmittelbaren Contact mit den beiden größten religiösen Potenzen jener Zeit, dem Judenthum und dem Heidenthum, von durchgreifender Bedeutung ist, der ist auch maaßgebend für die Geschichte seines Cultus. Wir haben deshalb den älteren Jerusalemischen oder judenchristlichen Cultus, und den späteren griechisch-römischen oder heidenchristlichen zu unterscheiden und nacheinander in Untersuchung zu ziehen. Quelle für jenen ist uns besonders die Apostel-Geschichte und der Brief an die Hebräer, für diesen sind es die paulinischen Briefe und die Apokalypse.

Erster Theil. Der judenchristliche Cultus.

I. Grundelemente des Gottesdienstes.

Kaum ist durch die Ausgießung des heiligen Geistes und die darauf erfolgte Predigt des Apostels Petrus die erste christliche Gemeine von Gläubigen entstanden, die Ein Herz und Eine Seele sind, im Bewußtsein ihrer Gemeinschaft mit Christo und untereinander durch das Band des Einen Geistes, der Einen Taufe und des Einen Glaubens, so müssen sie sich auch sogleich äußerlich in ihrem Leben als eine solche Gemeinschaft manifestiren. Dieses Gemeinschaftsleben in der frischen Ursprünglichkeit und reichen Fülle seines Glaubens und seiner Liebe schildert uns auch, als unmittelbar mit dem Pfingstereigniß verbunden, die Apstlgesch. Kap. 2, 42—47, besonders aber v. 42 mit den Worten: *ἦσαν δὲ προςκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων, καὶ τῇ κοινωνίᾳ, καὶ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου, καὶ ταῖς προσευχαῖς.*

1. Wir können denen nicht beistimmen, die mit Mosheim [1]) und Olshausen [2]) in diesem Verse eine directe Beschreibung des Gottesdienstes der ersten Gemeine finden und ihn darauf allein bezogen wissen wollen. Dagegen spricht schon die mitaufgezählte *κοινωνία*, ferner die Anordnung der einzelnen Stücke, besonders die dem Gebet gegebene Stellung, endlich der Umstand, daß erst v. 46 von dem Gottesdienste im engeren Sinne die Rede ist. Ueberhaupt liegt dieser Annahme eine solche Scheidung des Oeffentlichen und Privaten, des eigentlichen Gemeine-Cultus und des allgemeinen christlichen Lebens zu Grunde, wie sie jener Gemeine noch fern lag und fern liegen mußte.

Lucas schildert uns vielmehr in dem ganzen Abschnitt v. 42—47 das Gemeinschaftsleben der ersten Christen nach seinen Hauptbeziehungen, indem er v. 43 von der Wirksamkeit der Apostel, v. 44 u. 45 von der gegenseitigen Gemeinschaft aller Glieder in thätiger und aufopfernder Bruderliebe, und v. 46 von dem Gottesdienste derselben handelt. Alle diese Momente faßt der einleitende 42. Vers in anticipirender Weise zusammen, und kann also auch nur von der Gesammt-Erscheinung des christlichen Gemeinschaftslebens verstanden werden [3]), welches er uns als ein solches darstellt, das zu seiner Basis das beständige Bleiben in der Lehre der Apostel hatte, und das sich in dem ununterbrochenen brüderlichen Verkehren und Zusammenhalten, und im gemeinsamen Brodbrechen und Beten kund gab. Das christliche Leben dieser Gemeine war aber so sehr ein gemeinsames und gottesdienstliches, so sehr in allen seinen Bethätigungen Ein fortlaufender

---

1) Comment. de reb. christ. etc. Helmst. 1753. pag. 113 Anmerk.: aut me omnia fallunt, aut S. Lucas distincte omnes partes divini cultus in coetu Hierosolymitano enumeravit his verbis.

2) Bibl. Commentar. 2. Aufl. pag. 629.

3) So auch Calvin: Lucas ea commemorat, quibus publicus ecclesiae status continetur...... Hic nobis ad vivum depicta est (verae ecclesiae) imago.

Gottesdienst, daß die Grenzen von Beidem durchaus ineinanderflossen, und daß man ihren Cultus beschreibt, wenn man ihr Leben zeichnet, und umgekehrt ihr Leben kennen lernt, wenn man ihren Cultus erkannt hat.

In diesem Sinne redet unser Vers allerdings auch vom ersten christlichen Cultus, aber dennoch können wir uns aus ihm nur in abgeleiteter Weise und namentlich erst im Zusammenhange mit der ergänzenden und erklärenden Ausführung in den folgenden Versen ein richtiges Bild von der Beschaffenheit und den Hauptelementen des urchristlichen Gemeine-Gottesdienstes entwerfen. Besonders aber müssen wir uns hüten, diesen formlosen und familienartigen, sich fast gar nicht von dem täglichen Lebensverkehr der Gläubigen unterscheidenden Cultus schon gleich als eine selbstständige Institution, und als einen in eine bestimmte Form gebrachten, zusammengesetzten Act, in der Weise der späteren Entwicklung, aufzufassen. Zwar bilden sich schon von Anfang an alle Hauptbestandtheile des christlichen Cultus heraus, aber noch sind sie nicht freigelassen aus dem allgemeinen Lebensverkehr der jungen Gemeine; sondern, umschlossen von ihm und verflochten mit demselben, treten sie, nur innerlich bedingt durch die unmittelbare substanzielle Erregung des Gemeingeistes, je nach dem Bedürfniß des Glaubens bald einzeln, bald verbunden hervor. Und insofern kann und muß dennoch gesagt werden, daß in diesem Anfang alle Keime der späteren Gottesdienst-Ordnung, ja selbst der verschiedenen Arten des Gemeine-Gottesdienstes gegeben sind. Denn die Liturgie ist ein organisches Geistes-Product des christlich-kirchlichen Lebens, und will darum auch nicht nach den Gesetzen der Mechanik, sondern des organischen Lebens betrachtet sein.

2. Gehen wir nun zu dem Einzelnen über, so ist obenan die Lehrthätigkeit der Apostel gestellt, und das *προσκαρτειρεῖν* der Gemeine *τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων*. Der apostolischen Predigt verdankte die Gemeine ihre Entstehung, sie wußte sich erbaut *ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων* (Ephes. 2, 20), und sie konnte sich weder in der Welt e r w e i t e r n, noch e r h a l t e n, ohne daß sie bei diesem Grunde unverrückt verblieb, sich immer wieder in ihn versenkte, auf ihm erbaute, von ihm zeugte. Diese Basis ihres Bestandes mußte also auch mit d o p p e l t e r Nothwendigkeit in denjenigen Acten hervortreten, in welchen sich ihr gottesdienstliches Gesammtleben vorzugsweise concentrirte und gipfelte, sei es nun zur e x t e n s i v e n Erbauung durch Erfüllung ihres Missionsberufes unter Israel mittelst öffentlichen Zeugnisses, sei es zur i n t e n s i v e n Erbauung in ihren Privat-Versammlungen (cf. v. 46). Beides geschah vorzugsweise durch die Apostel selbst (Act. 4, 33; 5, 42; 6, 4), gemäß dem Befehl des Herrn (Matth. 28, 20): lehret sie halten Alles, was ich euch befohlen habe. Aber neben ihnen traten auch Andere lehrend und zeugend auf, wie das Beispiel des Stephanus (Act. 6 u. 7) beweist, und wie wir es in späterer Zeit aus dem Brief des Jacobus erschließen können, da er es für nöthig findet, diejenigen zu warnen und zu strafen, die sich unberufen und aus Eitelkeit zu Lehrern in den Versammlungen aufwerfen (Jac. 3, 1). Auch müssen wir R o t h e [1]) Recht geben, wenn er aus Hebr. 13, 7. 17 folgert, daß, sobald das Aeltestenamt ins Leben getreten war, diesem nicht nur die Beaufsichtigung, sondern auch die ordnungsmäßige Ausübung der Lehre oblag.

Da aber einestheils die *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, wie wir uns aus ihren Schriften und Reden überzeugen können, sich unausgesetzt auf die heiligen Schriften des A. Ts., und besonders auf die prophetischen Bestandtheile desselben bezog, und da anderntheils die neue Gemeine eine aus Israel gesammelte war, und auch ihren A.Tlichen Tempel- und Synagogal-Verband noch keineswegs ganz gelöst hatte (v. 46), so lag es in der Natur der Sache, daß sie auch in ihrem Cultus von dieser Voraussetzung der apostolischen Verkündigung und Lehre nicht Umgang nehmen konnte, sondern die althergebrachte und gewohnte Vorlesung

---

1) Anfänge d. christl. Kirche. Wittenberg 1837. pag. 241.

biblischer Abschnitte beibehielt [1]). Doch dieses ganze Cultus-Element der Lehre und Vorlesung hatte, wie wir später sehen werden, anfangs noch keine besondere und selbständige Stellung in den Zusammenkünften der Christen zu Jerusalem, am wenigsten bestand es hier sogleich in einem förmlichen, an bestimmte Personen ausschließlich gebundenen Vortrag; sondern theils war es mit den Gebeten verflochten, die zuerst wol den überwiegenden Theil des mündlichen Vortrags bilden mochten, theils begleitete und durchzog es die ganze Zusammenkunft in der ungezwungenen Form eines Wechselgesprächs, an dem sich besonders die durch Gabe und Gnadengabe Befähigten unter Vortritt und Leitung der Apostel betheiligten. Darauf führt uns auch die älteste Bezeichnung dieses Cultus-Bestandtheils: ὁμιλία [2]).

3. So leicht dieses erste Stück zu erklären ist, so viel Schwierigkeit hat das zweite, die κοινωνία, besonders den Exegeten gemacht, die von der irrigen Voraussetzung ausgingen, daß in unsrer Stelle Alles auf den Cultus ausschließlich zu beziehen sei. Es in seiner ideellen Bedeutung zu nehmen, und von der inneren Geistesgemeinschaft zu verstehen, ist unmöglich; denn theils ist die κοινωνία in diesem Sinne das Allgemeine, aus dem alles Andere hervorgeht, und kann also auch nicht als ein Besonderes neben den andern Stücken aufgezählt werden; theils ist der Context dagegen, da Lucas hier die christliche Urgemeine nicht nach ihrem innern Wesen, sondern nach ihrer äußerlich erkennbaren und wirksamen Erscheinung schildern will. Eben so wenig darf es, mit Vitringa (a. a. O. pag. 1105), mit der κλάσις τοῦ ἄρτου verbunden werden; das wiederholte καὶ zeigt deutlich, daß es den übrigen Stücken durchaus zu coordiniren ist. Wird aber im ersten Falle unser Ausdruck zu weit genommen, so gerathen diejenigen Ausleger, die mit Mosheim und Olshausen von der obigen Voraussetzung ausgehen, in den entgegengesetzten Fehler, wenn sie ohne weiteres κοινωνία speciell von den dargebrachten Oblationen oder Collecten, im Sinne der späteren Kirchensprache, erklären. Dazu hätte es aber, wie Neander [3]) mit Recht bemerkt, einer genaueren Bezeichnung bedurft. Auch spricht dagegen die authentische Interpretation dieses Ausdrucks, die uns unser Abschnitt selbst (v. 44 vergl. mit 4, 32) in den Worten giebt: ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ — sie waren beisammen (vergl. Act. 3, 1) — καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά. Wir haben demnach κοινωνία von der Gemeinschaft nach ihrem concreten Ausdruck und ihrer actuellen Seite zu verstehen, von der συμβιώσις, dem brüderlichen Verein, in welchem alle Gläubigen zusammenlebten und sich gegenseitig Handreichung leisteten mit Allem, was sie besaßen; in der mittheilenden, dienenden, helfenden Liebe, da „Keiner von seinen Gütern sagte, daß sie sein wären, sondern es war ihnen Alles gemein" (4, 32) [4]). Darum kann auch bald im N. Tlichen Sprachgebrauch κοινωνία und κοινωνεῖν zur Bezeichnung der Werke christlicher Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit gebraucht werden: Röm. 12, 13; 2 Cor. 8, 4; 9, 13; 1 Tim. 6, 18; und in Verbindung mit εὐποιΐα Hebr. 13, 16.

Daß aber diese κοινωνία auch in den Gemeine-Gottesdienst eintrat, und sich in ihm nicht blos als ein εἶναι ἐπὶ τὸ αὐτό, sondern auch als ein ἔχειν ἅπαντα κοινὰ in einem bestimmten Acte kund gab, das ist wohl mit Gewißheit anzunehmen, obgleich uns das N. T. darüber keine directe Auskunft ertheilt. Unter

1) Vitringa, de synagoga vetere libri III; edit. 2. Leucopetrae 1726. L. III. P. II. cap. 7—11, pag. 948 ff.; und L. III. P. I. cap. 5 und 6, pag. 668 ff.

2) Dittenberger, consp. introd. in theol. homilet. Heidelb. 1836. pag. 8 ff.

3) Geschichte d. Pfl. u. Leit. der christl. Kirche durch d. Apostel. 4. Aufl. Hamburg 1847. pag. 36 Anmerk.

4) Aehnlich scheint auch Böhmer, wenn ich ihn recht verstehe, unsren Ausdruck fassen zu wollen: christl.-kirchl. Alterthumswissenschaften. Band 2. Breslau 1839. pag. 199 Anmerk. — Richtig Calvin: Ego igitur ad mutuam conjunctionem, eleemosynas, aliaque fraternae conjunctionis officia potius refero.

Anderem äußerte sich nämlich die *κοινωνία* auch in den täglichen gemeinsamen Mahlzeiten, zu denen ein Jeder nach Kräften beisteuerte. Durch ihre Verbindung aber mit dem Gebet und der Abendmahlsfeier erhielten diese Mahlzeiten einen specifisch gottesdienstlichen Charakter, und insofern bildete diese Aeußerung der *κοινωνία*, die freiwillige Darbringung der erforderlichen Gaben, auch selbst einen gottesdienstlichen Act, wenn auch mehr vorbereitender und untergeordneter Art. — Daß eine solche Darbringung speciell für den Zweck des Cultus, also auch in Verbindung mit ihm statt fand, scheint uns um so gewisser, als wir zwischen dem gewöhnlichen und dem gottesdienstlichen Zusammensein der ersten Christen keine scharfe Grenzlinie ziehen können. Und wenn wir auch nicht mit Mosheim und Olshausen in der Gabe des Ananias eine Oblation in späterem Sinne des Wortes sehen, so geht doch aus dem Actor. 5, 1 ff. erzählten Ereigniß deutlich hervor, daß man damals die Gaben in die Hände der Apostel selbst, und zwar bei versammelter Gemeine niederzulegen pflegte. Aus diesen Gründen müssen auch wir in den später sogenannten Oblationen (*προσφοραὶ*) eine alte apostolische Sitte erkennen, die in der *κοινωνία* ihren Ursprung hat, ohne doch schon in unsrer Stelle die ausschließliche Bezugnahme auf jene zu finden und zugestehen zu können. Denn neben den Oblationen gehören hierher alle Bethätigungen des gemeinsamen Lebens in der Liebe, alle Werke derselben, alle kirchlich-socialen Einrichtungen u. s. w., die alle dieser *κοινωνία* ihren Ursprung verdanken und in ihr beschlossen liegen [1]).

Fassen wir unsre Untersuchung zusammen, so sehen wir, daß uns Lucas in diesem Verse zunächst im Allgemeinen die Lebensgemeinschaft der ersten Christen nach ihren Hauptseiten, der objectiven und subjectiven, schildert, oder besser, uns dieselbe darstellt als eine Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, die sich äußerlich im Halten an der Apostellehre, und im bleibenden, zu jedem Opfer bereiten Zusammenleben der Gläubigen untereinander bethätigte [2]). Obgleich dieses Leben durchweg ein gottesdienstliches war im weiteren Sinne, so erhielt und erwies es sich doch unmittelbar als solches in den specifischen Cultus-Acten der Gemeine, und hatte in ihnen seinen Mittel- und Höhe-Punct. Auf diese insonderheit beziehen sich die beiden folgenden Bestimmungen in unsrem Verse.

4. Die *κλάσις τοῦ ἄρτου* anlangend, so hätte es kaum fraglich werden können, ob man dabei an gewöhnliche Mahlzeiten oder ausschließlich an das heilige Abendmahl zu denken habe, wenn man stets im Auge behalten hätte, daß in der Gemeine zu Jerusalem der Gottesdienst und das sonstige tägliche Zusammenleben der Christen keineswegs scharf gesondert war. Auch der Sprachgebrauch kann für sich nicht entscheiden, denn wenn auch *κλᾶν ἄρτον* im N. T. zur Bezeichnung des heiligen Abendmahls gebraucht wird (Matth. 26, 26; 1 Cor. 10, 16), so kann es doch nicht allenthalben ausschließlich in dieser Bedeutung genommen werden. Das verbieten uns Stellen, wie: Matth. 14, 19; Luc. 24, 30. 35; Actor. 27, 35. Dagegen erfahren wir aus v. 46, daß die Christen täglich gemeinsame Mahlzeiten hatten (*τραπέζαι*, Act. 6, 2), und darauf werden wir des Zusammenhangs wegen die *κλάσις τοῦ ἄρτου* zunächst zu beziehen haben. Wir fragen aber, was hatten diese Mahlzeiten für eine Bedeutung, woher ihren Ursprung?

Nachdem schon früh die Manichäer (Augustin. contr. Faust. Manich. XX. 4, 20) behaupteten: Christianos sacrificia paganorum vertisse in agapas, haben Erasmus und Andere besonders an die heidnischen *συσσίτια* und *συμπόσια* erinnert, und daher die Agapen ableiten wollen. Diese Meinung

---

1) Eine schöne Entwicklung des Begriffs der *κοινωνία* in ihrem Zusammenhange mit der *διακονία* giebt Löhe: Aphorismen über d. N. T.lichen Aemter. Nürnberg 1849. pag. 80 ff.

2) Aehnlich wie hier, werden Lehre und Leben, Glaube und Liebe — *ὁμολογία εἰς τὸ εὐαγγέλιον* und *ἁπλότης τῆς κοινωνίας* — von dem Apostel Paulus 2 Cor. 9, 13 zusammengestellt.

ist aber verdientermaaßen als verschollen zu betrachten, da die Christengemeine zu Jerusalem, bei der wir zuerst jene Sitte vorfinden, von Hause aus eine entschiedene Abneigung gegen alle heidnischen Gebräuche hatte. Dagegen ist es, namentlich seit Grotius (de coenae administrat.), hergebracht, und wird auch von Drescher [1]) neuerdings vertreten, die Agapen als eine Herübernahme und Nachahmung der gebräuchlichen A.Tlichen Fest- und Gelegenheits-Mahle, besonders aber der Opfermahlzeiten [2]) anzusehen. Man hat sich dafür wol auch auf 1 Cor. 10, 18 berufen, obgleich hier doch nur eine Parallele gezogen, aber über den Ursprung der Agapen nichts näher bestimmt wird. Und wer wollte auch die Aehnlichkeit und Verwandtschaft Beider leugnen? Aber trotz derselben können wir doch dieser Herleitung nicht beistimmen. Denn weder erklärt sie uns, was eben zu erklären ist, das Eigenthümliche und Unterscheidende der christlichen Agapen: ihre Verbindung mit dem Abendmahl, ihre tägliche Wiederholung, die Theilnahme aller Gläubigen an denselben, ihre Vornahme in Privathäusern; noch gereicht sie den christlichen Agapen zur besonderen Empfehlung, die besonders unter die durch das vorhergegangene Opfer sehr bestimmt motivirten israelitischen Mahlzeiten tief herabsinken, wenn sie nur eine durch die hergebrachte Gewohnheit bewirkte Nachahmung derselben sein sollen. Auch ist nicht einzusehen, wie sie dann unter den Heidenchristen so allgemeinen Eingang haben finden können.

Oder sollen wir das Motiv, das sich des bestehenden, ähnlichen Gebrauchs unter Juden und Heiden bemächtigte, ihn vervielfältigte und modificirte, in der christlichen Bruderliebe, oder in ihrer Barmherzigkeit suchen? Die letztere kann es nicht sein, denn noch sind die Agapen nicht, was sie später wurden: Armenspeisungen; sondern Arme und Reiche steuern zu ihnen bei, und nehmen unterschiedslos an ihnen Theil. Dagegen führt allerdings der für diese Mahlzeiten fixirte Ausdruck *ἀγάπη* (Jud. 12) schon selbst darauf, daß die christliche Bruderliebe oder die *κοινωνία* einen wesentlichen Antheil an der Entstehung dieser Sitte hatte, und in ihr einen entsprechenden Ausdruck ihres Wesens fand [3]). Und daher will denn auch, nach dem Vorgange des Chrysostomus, der (homil. 27 zu 1 Cor.) die Agape eine *ἀπόῤῥοια τῆς κοινωνίας ἐκείνης* nennt, unter den Späteren Hoornbeek [4]) ihren Ursprung ableiten. So unstreitbar das ist, so können wir doch nicht dabei allein stehen bleiben; denn damit ist noch nicht erklärt, was die christliche Bruderliebe und *κοινωνία* bewog, sich grade in einem gemeinsamen Essen zu bethätigen, und sich darin als specifisch christliche nach innen und außen kund zu geben? Die allein genügende Antwort auf diese Frage gewinnen wir nur, wenn wir neben diesem subjectiven Ursprung der Agape nach ihrem objectiven Beweggrund suchen, und demgemäß ihre Entstehung zugleich aus demjenigen eigenthümlichen Cultus-Act der Christengemeine herleiten, in welchem sich diese recht eigentlich als solche erkannte, darstellte und erhielt: aus der Feier des heiligen Abendmahls [5]). In dieser hatte die Agape ihre Berechtigung, ihren Halt, ihr Ziel; nur in Verbindung mit ihr, eigentliche Geltung und Werth. Getrennt von derselben, war sie von ganz untergeordneter, farbloser Bedeutung, und mußte deshalb auch, wie die Geschichte zeigt, allmählig dahinschwinden.

---

1) De veterum Christian. agapis. Giessae 1824; in Volbeding's sehr dankenswerthem thesaurus commentat. select. Tom. II, P. II. Lipsiae 1849. pag. 200 ff.

2) Vergl. Winer, Realwörterbuch. 3. Aufl. Leipz. 1848. Band 1, pag. 391 s. v. Gastmahle; und Band 2, pag. 182 s. v. Opfermahlzeiten.

3) Tertullian, Apolog. c. 39: Coena nostra de nomine rationem sui ostendit; id vocatur, quod dilectio, penes Graecos.

4) Misc. 20 pag. 589; originem et occasionem peto .... ex primorum Christianorum in ecclesia Hierosolymitana *συμβιώσει*, qua *ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά*. Vergl. Mörlin, de origine agapp. bei Volbeding a. a. O. II, 1. pag. 191.

5) Aehnlich Salmasius in seinem Apparatus ad libros de prim. papae (vergl. Mörlin a. a. O. pag. 188), nur daß er bei dieser einen Seite stehen bleibt.

Weil die erste Christengemeine, voll des heiligen Geistes, täglich das Bedürfniß hatte, ihre Gemeinschaft mit dem Herrn und untereinander zu bezeugen und zu nähren, darum feierte sie täglich das Abendmahl. Und weil der Herr die Stiftung seines Mahls an die vorhergegangene gemeinsame Passahmahlzeit angeschlossen hatte, darum beging auch jene Gemeine die Feier des Herrnmahls nicht ohne ein gemeinsames Brudermahl, und kam umgekehrt zu keiner Mahlzeit zusammen, ohne nicht eben so oft das Gedächtniß des Todes des Herrn einsetzungsmäßig zu begehen. So ward ihr jede Mahlzeit zugleich ein Mahl der Liebe des Herrn (*δεῖπνον κυριακόν*, 1 Cor. 11, 20), und ein Mahl der darauf ruhenden und darin sich als christliche erweisenden Bruderliebe (*ἀγάπη*); und konnte bald den einen, bald den andern Namen tragen. — Demnach haben wir unter der *κλάσις τοῦ ἄρτου* auch in unsrer Stelle, und gleichfalls Actor. 20, 7. 11, die mit der heiligen Abendmahlshandlung verbundenen gemeinsamen Mahlzeiten der ersten Christengemeine zu verstehen [1]), die diesen ihren Namen von dem stiftungsmäßigen, segnenden Brodbrechen empfingen, als dem Hauptact, um dessetwillen sie gehalten und mit dem sie beschlossen wurden [2]).

5. Endlich werden die *προσευχαί* genannt, d. h. die gemeinsamen Gebete (cf. 1, 14; 4, 31). Certum est, sagt Calvin z. u. St. richtig, ipsum de *publicis precibus* loqui. Wir glauben auch diesen Ausdruck nach Analogie der übrigen allgemeiner fassen zu müssen, indem wir ihn sowohl auf die hergebrachten täglichen Gebetsstunden beziehen [3]), die auch von den ersten Christen beobachtet wurden (Act. 3, 1: *ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς*; ferner auch 10, 9 und 22, 17), als insonderheit auf die mit den Agapen verbundenen gemeinsamen Gebete und Lobgesänge (vergl. das *εὐλογεῖν*, *εὐχαριστεῖν*, *ὑμνεῖν*, *αἰνεῖν*, Matth. 26, 26. 27. 30; Act. 2, 46), wie aus der unmittelbaren Zusammenstellung der *προσευχαί* und des *αἶνος* mit der *κλάσις τοῦ ἄρτου* (v. 42 u. 46) hervorgeht. Diese Gebete gaben in Verbindung mit der *διακονία τοῦ λόγου*, die Act. 6, 2. 4 beide dem *διακονεῖν τραπέζαις* entgegengesetzt werden, den Agapen den Charakter heiliger, Gott geweihter Mahlzeiten [4]), und erhoben sie zu gottesdienstlichen Handlungen. Sie wurden besonders von den Aposteln gehalten (Act. 6, 4), aber unter äußerer und nicht bloß innerer Mitbetheiligung der Gemeine, wie dies auch nach alter Sitte in dem Tempel- und Synagogen-Cultus zu geschehen pflegte [5]). In welcher Weise dies geschah: ob durch ein einfaches Vor- und Nachsprechen mit dem beschließenden Amen, oder in einer mehr entwickelten antiphonischen oder hypophonischen Form, darüber fehlt es uns an Nachrichten. Daß aber die Gemeine auch durch laute Aeußerung an dem Gebet thätigen Antheil nahm, dafür spricht neben Actor. 1, 24 entschieden 4, 24: *οἱ δὲ ἀκούσαντες ὁμοθυμαδὸν ἦραν φωνὴν πρὸς τὸν θεόν, καὶ εἶπον.* Gegen Meyer, der diese Worte zu buchstäblich faßt, und gegen de Wette, der ihre

1) Mosheim a. a. O. pag. 115: Formula haec: *frangere panem*, sacram quidem coenam a Servatore institutam, in qua panis frangi atque distribui solebat, plerumque in Act. App. indicat, nec tamen solam, verum simul epulum istud amoris, quod sacram coenam ab ipso rerum Christianarum exordio praecedere solebat.

2) Vergl. dafür das *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* Luc. 22, 20 und 1 Cor. 11, 21. 25. Näheres darüber, ob die Agapen dem Abendmahl vorhergingen oder nachfolgten, giebt Drescher a. a. O. pag. 202 ff., wo er mit Recht die ältere und die spätere Sitte in dieser Beziehnng unterscheidet. Die letztere beruhte lediglich auf der asketischen Voraussetzung, daß die Eucharistie nüchtern empfangen werden müsse. — Vergl. auch Suicer's thesaur. eccl. Tom. I, s. v. pag. 24 ff.

3) Ueber dieselben zu vergleichen Vitringa a. a. O. pag. 42, 278 u. 1096; Hengstenberg zu Ps. 55, 18 und dessen „Beiträge", Band 1. Berlin 1831. pag. 142 ff.

4) *Ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως.* 1 Timoth. 4, 5.

5) Vergl. Deuter. 27, 14 ff.; 1 Chron. 17, 36; Psalm 118, verglichen mit Esra 3, 10. 11; Nehem. 8, 6. Von dem antiphonischen Gebet in der Synagoge handelt Vitringa a. a. O. L. III, P. II, Cp. 18, besonders pag. 1097 ff. und 1102 ff.

Bedeutung ganz übersieht, glauben wir, daß Bengel das Richtige getroffen hat, wenn er sagt: **Petrus etiam hic** (wie **1, 24**) **verba videtur praeivisse; sed celeri quoque voce usi sunt.**

Die Gebete selbst bestanden theils in der üblichen Recitation A.Tlicher Psalmen, nach der hergebrachten Sitte und nach Analogie von Matth. 26, 30, theils in freien, an die Psalmen sich anschließenden Ergüssen des bittenden, lobenden, dankenden Herzens. Ein Beispiel eines solchen freien, aber an Ps. 2 sich anlehnenden Gebets ist uns Act. 4, 24 aufbewahrt. Ueberhaupt war das Gebetsleben der ersten Gemeine ein reiches, anhaltendes und ernstes, und bildete einen wesentlichen und sehr gepflegten Bestandtheil ihrer Gottesdienste. Ja aus Act. **1, 14; 2, 1; 4, 31; 12, 12** sehen wir, daß sie in größeren oder kleineren Kreisen, und zur Zeit der Verfolgung auch in der Nacht, Zusammenkünfte hatten, deren Haupt-Element das Gebet war, also eigentliche Gebets-Versammlungen. — Wenn aber Olshausen sagt, daß unsre Stelle des Gesangs nicht erwähne, so muß er das *αἰνοῦντες τὸν θεὸν* (v. 47) übersehen oder zu eng gefaßt haben. Zwar ist dieser Ausdruck bei seiner umfassenden Bedeutung nicht bloß von Lobgesängen und Doxologieen zu verstehen, sondern auch von Gebeten und begeisterten Reden; aber die ersteren hier auszuschließen, haben wir um so weniger Veranlassung, als nach der auch von dem Herrn beobachteten Sitte solche Mahlzeiten mit Lobgesängen gehalten und beschlossen zu werden pflegten, und als der heilige Gesang zunächst nichts Anderes als Gebet, aber eine feierlichere, von den Schwingen des Rhythmus getragene Art des gemeinsamen Gebetes ist. Und was endlich die innere Bedingung, die rechte Stimmung zum Gesang anlangt (*εὐθυμεῖ τις, ψαλλέτω* Jac. 5, 13), so müßten wir bei dieser Gemeine die überschwängliche Fülle des Friedens und der Freude eines mit Gott versöhnten Herzens voraussetzen, die ihren natürlichen und nothwendigen Ausdruck im Gesange findet, auch wenn es uns nicht ausdrücklich von derselben gesagt wäre, daß sie des heiligen Geistes voll (Act. 2, 4; 9, 31), *ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας* (2, 46) versammelt war und Gott lobte.

6. Sollen wir nun zusammenfassend das Verhältniß der einzelnen in unsrem Verse genannten Stücke zueinander bestimmen, so fassen wir ähnlich wie Neander a. a. O., die beiden ersten als das Allgemeine, Begründende, die beiden letzten als das Besondere, Begründete, dessen namentliche Hervorhebung wir uns nur daraus erklären können, daß die *κλάσις τοῦ ἄρτου* und die *προσευχαὶ* von constitutiver Bedeutung für den eigenthümlich christlichen Cultus sein, und dessen Hauptbestandtheile bilden müssen. Die *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* ist der äußere Einheitsgrund, die *κοινωνία* der Gemeinschafts-Körper; beide sind die wesentliche Voraussetzung des Cultus, die Basis desselben, aus welcher und auf welcher er sich mit innerer Nothwendigkeit erbaute. Denn aus der Lehre der Apostel schöpfte er seine objective, in dem Willen und den Stiftungen des Herrn begründete Wahrheit und Berechtigung; während er seinen subjectiven Ursprung in der Gemeinschaft der Gläubigen hatte, die sich vorzugsweise in ihm als solche bethätigte und erhielt. Aber er stammte nicht nur aus jener Basis, sondern er ruhte auch auf derselben, und ward von ihr fortwährend bestimmt. Denn aus ihr ergeben sich zugleich die beiden Haupt-Grundsätze, die den Gottesdienst der ersten Gemeine unmittelbar und allseitig beherrschten: der der Wahrheit, demgemäß kein Cultusact sich im Widerspruch mit der Apostel Lehre befand, die vielmehr für alle von absolut normativer Bedeutung war; und der andere der Gemeinsamkeit, dem zufolge der Cultus wirkliche Bethätigung der Gemeinschaft, eigentlicher Gemeine-Gottesdienst war, in welchem nicht bloß Alle in Einem Geiste verbunden waren, sondern an dem sich auch äußerlich und unterschiedslos Alle gemeinsam und thätig betheiligten.

Es werden uns also hier zwei Cultus-Bestandtheile genannt. Nun aber haben wir oben vorläufig schon erkannt, daß auch die *διδαχὴ* als Verkündigung und als Lehre, und selbst in gewisser Weise auch die *κοινωνία* — als mit dem Abendmahl verbundene Oblation — in dem Cultus ihre Stelle hatten. Somit

hätten wir eigentlich drei Haupt=Elemente des urchristlichen Gemeine=Gottesdienstes zu unterscheiden: die Lehre, das Brodbrechen, zugleich mit den Oblationen, und das Gebet; oder: ein evangelistisch= und homiletisch=didaktisches, ein oblatorisch=sacramentliches, und ein psalmodisch=euchetisches. Es fragt sich nun, wie diese Elemente vertheilt und zu dem Ganzen einer Cultus=Feier zusammengesetzt waren, und wie zugleich jene scheinbare Divergenz sich ausgleichen möchte?

II. Hauptarten des Gottesdienstes.

Die Antwort giebt uns der 46. Vers: *καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, αἰνοῦντες τὸν θεόν.* Zweierlei gottesdienstliche Zusammenkünfte werden hier unterschieden: eine weitere, öffentliche, im Tempel und eine private, engere, in den Häusern. Wir betrachten beide nacheinander näher.

1. Wie an keinem Puncte die Uebergänge aus dem A.T. in das N. schroff und unvermittelt sind, so verhält sich's auch mit dem christlichen Cultus. Zwar hat der neue Geist schon den Vorhang zerrissen, die Decke beseitigt, die Opfer aufgehoben, und so die harte A.Tliche Schale auf dem Wege stiller, aber kräftiger und unaufhaltsamer Entwicklung von innen erweicht und durchbrochen, aber eine Zeit lang haften ihm noch einzelne, seinem Wesen verwandte Stücke derselben an, bis sein anfangs noch zarter Leib so weit gekräftigt ist, daß er auch diese abwerfen und selbstständig bestehen kann. Gleichwie der Herr selbst oft in den Tempel hinaufging, aber hier auch sein Tempel zerbrechendes und aufbauendes Wort von seiner Person und seinem Werke lehrte (Joh. 2, 19; 7, 14. 28; 8, 2; 10, 23 u. A. m.), so sagt sich auch die erste Gemeine gleich anfangs nicht ganz von dem Tempelverbande los, sondern schließt sich noch an seinen Cultus, mithin auch an die bestehenden Formen und Zeiten desselben an. Täglich pflegten sie sich im Tempel einmüthig zu versammeln, sagt unser Vers. Und dasselbe wird uns Act. 3, 1. 11; 5, 12. 20. 42 wiederholt, und dahin näher bestimmt, daß die Christen sich hier namentlich auch zur Stunde des täglichen Abend= und Morgenopfers einfanden, und besonders die Halle Salomonis, die ihnen durch die Erinnerung an die Gegenwart und das Zeugniß des Herrn (Joh. 10, 23) geheiligt und lieb geworden sein mochte, zu ihrem Versammlungsort gewählt hatten.

Das Bedürfniß aber, das sie antrieb sich hier zu versammeln, war ein doppeltes. Einmal nahmen sie als das rechte Israel nach dem Geist selbst noch Theil und erbauten sich an den jüdischen Gottesdiensten, besonders an den Schriftvorlesungen und Gebeten, die hier gehalten wurden. Trotz dessen aber waren und blieben sie sich ferner ihrer engeren Gemeinschaft untereinander und des Unterschiedes von ihren übrigen, noch nicht gläubigen Volksgenossen bewußt (*ὁμοθυμαδόν*), und konnten nicht umhin, sich auch als solche vor diesen durch eigenthümliche Cultus=Acte zu bezeugen. Ihr Zusammenkommen im Tempel beschränkte sich demnach nicht auf die Theilnahme an dem jüdischen Gottesdienst, sondern sie bethätigten sich auch hier selbstständig in Aller Gegenwart als eine Christengemeine durch einmüthiges Gebet und freimüthiges Bekenntniß zu Christo [1]). Das wird uns ausdrücklich bestätigt Act. 3, 11 ff.; 5, 20 und besonders v. 42: *πᾶσάν τε ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ κατ' οἶκον οὐκ ἐπαύοντο διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι Ἰησοῦν τὸν Χριστόν.* Auch waren sie durch die Scheu und die Achtung, mit welcher das Volk noch gegen sie erfüllt war, vor etwaigen Störungen gesichert (Act. 2, 43, 47; 5, 13). Wenn sie also auch als Christen aus Israel noch an der väterlichen Sitte

---

1) Vergl. auch Höfling, Composition des christl. Gemeinde-Gottesdienstes. Erlangen 1837. pag. 21.

hielten, und in dem Anschluß an den Tempeldienst noch etwas für ihre eigene Erbauung suchten und fanden, so bethätigten sie sich hier doch zugleich als eine Christengemeine, und zwar als eine solche, die sich ihres besonderen Berufs für Israel bewußt war (Act. 4, 29. 30), und die in der Absicht diesen öffentlichen Ort aufsuchte, um als das Volk des Herrn durch That und Wort, namentlich durch den Mund der Apostel, von ihrem Glauben an Christum zu zeugen, und ihn als Israels Heil und Trost Allen zu verkündigen. Mit einem Wort: durch diese ihre Gottesdienste in den Hallen des Tempels übte die junge Gemeine, sich selbst darin erbauend, ihren Missionsberuf unter Israel. Dieser Theil ihres Cultus war überwiegend ein exoterischer, missionirender, dessen Hauptelement darum auch die Verkündigung des Wortes bildete.

2. Mit dieser einseitigen, mehr nach außen gerichteten Erbauung konnte und durfte sich aber die Gemeine nicht begnügen. Lag doch die Sache nicht so, als ob die Christen im Tempel zu Jerusalem ihren Gottesdienst feierten und auch den nichtchristlichen Juden gestatteten, an demselben Theil zu nehmen; sondern umgekehrt waren es diese, die hier ihren täglichen Cultus hatten, an dem auch die anfangs gefürchteten und geachteten Christen, theils aus alter Anhänglichkeit, theils zur Erfüllung ihrer Mission unter Israel sich betheiligten, so weit es mit ihrem christlichen Gewissen vereinbar, und so lange es ihnen gestattet war, durch ihr Zeugniß von Christo sich hier auch gemeinsam selbst zu bethätigen. In einer solchen, mit Nichtchristen vermischten Versammlung konnten sie aber unmöglich ihren eigentlichen Gemeine-Gottesdienst im strengsten Sinne vollziehen, d. h. diejenigen Acte, in denen sich die specifische Eigenthümlichkeit ihrer Glaubens- und Lebens-Gemeinschaft kund gab, und die ihrer positiven und intensiven Selbsterbauung dienten. Denn in dem Maaße, in welchem jener das Wort verkündigende und zum Glauben auffordernde und sammelnde Theil des Cultus die Gegenwart von Nichtchristen nicht bloß zuließ, sondern sie aufsuchte und forderte, in demselben Maaße setzten diese Acte schon den Glauben voraus, und konnten auch nur in einer geschlossenen Gemeine von Gläubigen vollzogen werden. Darum kamen auch die ersten Christen nach unsrer Stelle und Act. 5, 42 nicht nur im Tempel öffentlich, sondern auch privatim *κατ' οἶκον* [1]), in den Häusern zusammen. Daß wir dabei an mehre Privathäuser zu denken haben, in denen sich die Gläubigen in einzelnen Abtheilungen versammelten, versteht sich bei der großen Menge der Christen (2, 41; 4, 4; 6, 7), die Ein Local nicht mehr zu fassen im Stande war, von selbst [2]). Doch wichtiger ist uns die Frage nach dem Charakter dieser Versammlungen.

Wenn die Christen an dem Tempeldienst noch Theil nahmen, so konnte das natürlich nur hinsichtlich solcher Acte geschehen, die sich vor dem christlichen Geist und Glauben rechtfertigen und mit ihm vereinigen ließen. Von einer persönlichen Theilnahme derselben an dem Opferdienst im Tempel, und namentlich an

---

1) Irrigerweise wird schon von Mosheim (a. a. O. pag. 116) und auch heut zu Tage noch häufig von diesem Ausdruck die spätere Bezeichnung „Parochie" abgeleitet. Die richtige Herleitung nach 1 Petri 1, 17; 2, 11, wornach sich die Christen als *πάροικοι* auf Erden betrachteten, und eine Gemeine schon früh als *ἐκκλησία ἡ παροικοῦσα Ῥώμην* oder *Κόρινθον*, (die als Fremdling in Rom oder Corinth wohnt), bezeichnet wurde (vergl. Clemens Rom. epist. I.), giebt, nach dem Vorgang von Salmasius, Suicer a. a. O. Tom. II. s. v. besond. pag. 599. Vergl. auch Gieseler, Kirchengesch. I, 1. 4te Aufl. Bonn 1844. pag. 230 Anm. 7.

2) Dagegen kann weder der Sprachgebrauch (vergl. *κατὰ πόλιν*, Tit. 1, 5), noch mit de Wette Act. 6, 2 geltend gemacht werden, wo das *τὸ πλῆθος* nicht zu premiren ist. Wohl könnte aber 8, 3 für das Vorhandensein mehrer Privat-Versammlungs-Orte sprechen, da mit Mosheim (a. a. O. pag. 117) anzunehmen ist, daß Paulus nicht leicht wird in die Privathäuser anders haben bringen dürfen, als wenn er in ihnen die Christen bei ihren Versammlungen überraschte und auf frischer That ergriff. Eines dieser Versammlungshäuser zu Jerusalem scheint nach Act. 12, 5. 12 das Haus der Maria, der Mutter des Johannes Marcus gewesen zu sein.

dem Versöhnungs- und an den Sünd-Opfern, konnte und durfte also nicht mehr die Rede sein. Denn nachdem der Herr mit dem einen, wesentlichen Opfer seiner Selbstdahingabe Alle in Ewigkeit vollendet hat, die geheiligt werden (Hebr. 10, 14), bedarf es hinfort keiner Schatten-Opfer mehr; sie sind in ihm erfüllt und aufgehoben. Deß zum Gedächtniß (1 Cor. 11, 25. 26) hatte auch der Herr sein heiliges Mahl eingesetzt. An die Stelle der A.Tlichen Opfer mußte also für die Christen das Mahl des Herrn treten, durch dessen Feier sie sich immer wieder in das ein für allemal dargebrachte und vollendete Versöhnungs-Opfer Christi mit ihrem Glauben versenkten, sich mit dem Herrn persönlich vereinigten, und sich in dieser Handlung recht eigentlich als die von der A.Tlichen specifisch unterschiedene Christen-Gemeine darstellten. Umgekehrt konnten deshalb auch die Christen diesen den A.Tlichen Cultus abolirenden und den N.Tlichen wesentlich constituirenden Act weder im Tempel noch überhaupt in Gegenwart Nichtgläubiger feiern, sondern mußten dieses sacramentliche Mysterium ihres Glaubens, als gesonderte und geschlossene Gemeine von Bekennern Jesu Christi, in der Stille, *κατ' οἶκον*, begehen. Ausdrücklich wird auch von Lucas in unsrer Stelle die *κλάσις τοῦ ἄρτου* mit den Versammlungen *κατ' οἶκον* verbunden.

Dagegen hat neuerdings Thiersch [1]), verleitet durch seine Auffassung des Briefs an die Hebräer und zugleich, wie mir scheint, durch ein der Geschichte Gewalt anthuendes Streben nach organischer Anschauung und Entwicklung, nicht nur die Behauptung uneingeschränkt aufgestellt, daß die Jerusalemischen Christen im Tempel Opfer dargebracht hätten (pag. 108 u. 188), sondern damit auch die andere verbunden, daß ihnen erst durch jenen Brief, wenige Jahre vor der Zerstörung des Tempels, das Wesen des christlichen Cultus im Zusammenhang mit der Bedeutung des Opfers und des Priesterthums Jesu Christi enthüllt worden sei (pag. 109 u. 308). Ich muß beiden Behauptungen, so wie sie hingestellt sind, widersprechen.

Daß die Christen anfangs dem täglichen Brandopfer beiwohnten, konnte unbeschadet ihres Christenstandes geschehen; eben so, daß sie vorkommenden Falls — und ein einziger solcher ist uns Act. 21, 26 berichtet — selbst Gelübdeopfer darbrachten. Aber daraus folgt weder, daß diesen Judenchristen deshalb die Bedeutung des Opfers noch verschlossen war, wie allein das Beispiel des Apostels Paulus sattsam widerlegt; noch weniger, daß die Christen sich an allen, und namentlich auch an den Sünd- und Schuldopfern betheiligten. Ich kann mir wenigstens kein noch so unentwickeltes Bewußtsein eines Christen aus Israel denken, der im gläubigen Besitz der Taufe und der Apostellehre, und beim täglichen Gebrauch des Abendmahls noch Bedürfniß und Neigung für die Darbringung dieser Opfer hätte haben können. Auch ist kein einziges geschichtliches Zeugniß dafür anzuführen. — Allerdings läßt der Brief an die Hebräer darauf schließen, daß solche Neigungen unter den Judenchristen vorhanden waren, aber diese werden hier nicht, wie es nach Thiersch erscheint, darüber getröstet, daß sie durch die Feindschaft der Juden an der ferneren Darbringung der Opfer verhindert seien, sondern das wird verdientermaaßen als Rückfall aus der Gnade, als ein unrein Achten des Blutes Jesu, als ein Vergessen der ersten Elemente des göttlichen Wortes (5, 12; 6 u. 10) bezeichnet und gestraft, und die Christen werden auf die erschütterndste Weise davor gewarnt und eines Besseren belehrt. Zwar tröstet auch der Brief die Christen in den schweren Verfolgungen, die sie zu erdulden haben, aber seinem Hauptcharakter nach ist er mehr ein ernstes Lehr- und Mahnschreiben, als eine Trostschrift.

Auch ist es ganz unwahrscheinlich, daß sich die Christen noch nach dem Jahre 44 und den Ereignissen, die uns Act. 12 erzählt werden, wieder gemeinsam wie früher, werden im Tempel versammelt haben. Der Hauptriß war da schon geschehen; sie mußten sich von da an im Ganzen als aus der Tempelgemeinschaft

1) Die Kirche im apostolischen Zeitalter. Frankfurt 1852.

ausgeschlossen betrachten, wenn auch Einzelnen noch immer der Zutritt offen stehen mochte. Dagegen ist anderntheils eben so unläugbar, daß das Bewußtsein von dem christlichen Cultus als einer den Tempelcultus abolirenden N.Tlichen Opferhandlung anfangs noch nicht gleich in voller Entfaltung vorhanden sein konnte, und daß die Gemeine erst in der Schule der Erfahrung sich immer mehr vom A.T. ablösen lernte, zu größerer Selbstständigkeit heranreifte, und zu tieferer Einsicht in das Wesen des christlichen Opfers und des Abendmahl-Sacraments sich entwickelte, wie Thiersch es selbst an anderen Stellen andeutet, wo er sich umsichtiger ausdrückt (pag. 74 u. 308). Aber dann kann auch nicht mehr von neuen apostolischen Aufschlüssen und Offenbarungen in dieser Hinsicht die Rede sein, um so weniger, als derselbe Brief (5, 12) seinen Lesern zumuthet, daß sie diese Erkenntniß des Evangeliums schon haben müßten, und sie darüber straft, daß sie, die eigentlich Lehrer der Andern sein sollten, nun selbst noch der Belehrung bedürftig seien. Es muß vielmehr gleich von Anfang an in dem Bewußtsein auch der Judenchristen das gelebt haben, was sich entwickeln konnte und mußte: der Untergang des A. B. mit seinem Tempel- und Opfer-Cultus, und der Aufgang des N. B. auf Grund des Opfers und Priesterthums Jesu Christi. Das müßten wir von der ersten Christengemeine gradezu voraussetzen, auch wenn wir dafür nicht zwei so schlagende Beweise hätten, wie die Wirksamkeit und die Rede des Stephanus (Act. 6, 11—14; 7, 48—50)[1]), und wie — eben die Verfolgungen selbst, die die Gemeine von Seiten der Juden zu erleiden hatte. Denn diese hätten entweder gar nicht aufkommen, oder doch nicht so bitter und anhaltend sein können, wenn nicht die Gemeine in ihrem Dasein, ihrem Zeugniß, Cultus und Leben, eine thatsächliche Verkündigung der Abolition des Tempels gewesen, und als solche auch von ihren Volksgenossen wohl verstanden worden wäre. War doch auch das schon gleich anfangs der Hauptgrund zur Anklage und Verurtheilung des Protomärtyrers[2]).

3. Darum müssen wir darauf zurückkommen, daß den Christen von Anfang an, obschon nicht gleich in vollkommen entwickelter Weise, an die Stelle der Opfer die Feier des Abendmahls trat, zu der sie sich täglich in den Häusern versammelten. In diesen engern Zusammenkünften haben wir den eigentlichen Quell und den Schwerpunct des gottesdienstlichen Lebens der Urgemeine, und damit des christlichen Cultus überhaupt zu suchen. Das Abendmahl wird nicht erst im nachapostolischen Zeitalter mehr und mehr Mittel- und Strebepunct des Cultus, wie Nitzsch (a. a. O. pag. 267) meint, sondern muß es seiner Natur und Dignität nach von Hause aus sein, und ist es auch von Anfang an. Wohin können und sollen wir sonst den Schwerpunct verlegen? In den im Tempel gehaltenen Gottesdienst doch nicht? Denn theils ist dieser in solcher Gestalt etwas Vorübergehendes und mit den besonderen Verhältnissen der ersten Gemeine Zusammenhängendes, theils ist das Bleibende in ihm der Art, daß es seiner überwiegenden missionirenden Tendenz nach, — wie wir sogleich noch näher sehen werden — grade den Zweck hat für den Glauben, und damit für die engeren Zusammenkünfte zu sammeln, daß es also zu diesen letzteren hinstrebt.

---

1) Vergl. Neander a. a. O. pag. 85 ff.

2) So freigebig übrigens Thiersch mit der Lehre der Urgemeine verfährt, so stark betont er andrerseits (z. B. pag. 83 nnd sonst noch häufig) das Moment der Ordnung, und setzt alle Kraft daran, den Nachweis einer von Hause aus bestehenden „festen kirchlichen Ordnung" zu liefern. Wir gehören zwar nicht zu denen, die sich den Zustand der ersten Gemeine als harmlose Anarchie vorstellen, eben so wissen wir die Verdienste wohl zu schätzen, die seine Arbeit auch nach dieser Seite hin hat, wir können nns aber nimmermehr die Jerusalemischen Gemeinen als eine im Wesentlichen, d. h. hinsichtlich der Person und des Werks Christi noch israelitisch gesinnte Gemeinschaft denken, deren christlicher Charakter sich vorzugsweise in der Ordnung ausgeprägt haben soll, d. h. darin, daß sie nächst den Aposteln und Propheten, von ordinirten Diakonen, Presbytern, und — von einem Bischof bedient und regiert wurde.

Ferner aber lebte auch diese Bedeutung des Abendmahls für den Cultus in dem Bewußtsein der ersten Christen, denn theils müssen sie in diesem Act den eigentlichen Gemeine-Act der Gläubigen gesehen haben, da ihn die ganze, versammelte Gemeine, in Absonderung von den Nichtchristen, täglich vollzieht; theils war er auch der Culminationspunct der engern Zusammenkünfte, dem gegenüber alle andern Acte eine mehr untergeordnete, vorbereitende und begleitende Stellung einnahmen, und auf den sie gerichtet waren; denn wir wissen, daß derselbe den Schluß der Zusammenkünfte bildete, und daß die ganze Feier nach ihm als κλάσις τοῦ ἄρτου bezeichnet wurde.

Endlich tritt jene Bedeutung der Abendmahlshandlung auch dadurch hervor, daß in ihr, wie sonst in keinem Act, die Wahrheit und die Gemeinsamkeit, diese beiden Haupt-Attribute des urchristlichen Cultus, zu ihrem eigenthümlich christlichen und vollendeten Ausdruck kommen; und daß sie alle Bestandtheile des Gottesdienstes, die wir kennen gelernt haben, an sich zieht und in sich sammelt. Von der κοινωνία, sofern sie in der Darbringung der Gaben bestand, so wie von den προσευχαί, dem αἰνεῖν τὸν θεὸν versteht es sich von selbst. Fraglich könnte es nur sein, da unser Vers dessen nicht ausdrücklich erwähnt, ob auch die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων in den engern Zusammenkünften eine Stelle hatte? So wahrscheinlich dies an sich ist, so bestimmt ist es auch von unsrer Quelle bezeugt. Zum Beweise dafür brauchen wir uns nicht, außer dem schon oben zu Act. 2, 42 darüber Bemerkten, auf das spätere Zeugniß Actor. 20, 7 ff. zu berufen, wo ebenfalls bloß das κλάσαι ἄρτον als Hauptzweck der Versammlung namhaft gemacht wird, obgleich doch, wie wir bald darauf lesen, ein διαλέγεσθαι und ὁμιλεῖν dabei statt fand. Denn wir haben schon aus früherer Zeit: Actor 5, 42 ein Zeugniß für die tägliche Ausübung des Lehrberufs von Seiten der Apostel auch in den häuslichen Zusammenkünften.

Wenn das aber auch feststeht, daß die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων sowohl im Tempel als in den Häusern statt fand, so hatte sie doch an beiden Orten eine verschiedene Stellung, einen verschiedenen Zweck, und darum auch eine verschiedene Form. Während sie bei den öffentlichen Versammlungen entschieden die Hauptsache war, war sie bei dem Brodbrechen nur ein begleitendes Moment, und trat hinter dasselbe zurück. Dort trat sie als Missionspredigt auf zur Belehrung Israels: dazu erbitten sich die Gläubigen Freudigkeit (4, 29), dazu werden die Apostel von dem Engel des Herrn ermuntert (5, 30), und das zeigen uns auch ihre Reden: 2, 14 ff.; 5, 11 ff. Hier in den Häusern aber erbauten sich die schon Gläubigen an der apostolischen Ueberlieferung der Reden und Thaten des Herrn, und gründeten sich durch freien gegenseitigen Austausch ihrer Erkenntniß und Erfahrung immer mehr und fester in der apostolischen Lehre. Dort war es darum eigentlicher Vortrag, hier ungezwungenes Wechselgespräch. Kurz, in dem einen Fall war die Predigt eine μαρτυρία, εὐαγγελία und bildete den Mittelpunct; in dem andern war sie ein διδάσκειν, διαλέγεσθαι, ὁμιλεῖν (5, 42; 4, 33; 20, 7. 11), und begleitete nur das Brodbrechen, als den Hauptact.

Aus allen diesen Gründen müssen wir in der Abendmahlshandlung auch historisch den Quellpunct des christlichen Gottesdienstes sehen, und können Höfling nur beistimmen, wenn er (a. a. O. pag. 22) sagt, daß in der christlichen Urgemeine dieser Act als der höchste Act der Communion, als der innerste Kern, als der Ziel- und Gipfelpunct des eigentlichen Gemeine-Gottesdienstes entschieden hervortrete, und daß er der alle andern Acte zusammenfassende und um sich versammelnde Hauptact sei.

Zu demselben Resultate werden wir auch geführt, wenn wir erwägen, daß der wahre Begriff des christlichen Cultus die innigste Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in sich schließt, und daß das Abendmahl der göttlichen Stiftung gemäß der höchste Vollzugsact dieser Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Herrn und untereinander ist. Seine Feier muß darum auch, weit entfernt isolirt oder beziehungslos dastehen zu können, vielmehr alle andern Acte sich voraussetzen und auf sich beziehen. Denn wie die Einsetzung desselben selbst

der Schlußpunct der N.Tlichen Anordnungen und Stiftungen ist, der die ganze Heilsoffenbarung zu seiner Voraussetzung hat und wie in einem Brennpunct in sich concentrirt; so ist seine Feier auch subjectiverseits die Consummation des Gemeinelebens, und setzt um würdig begangen und heilsam genossen zu werden, den empfangenden und bekennenden Glauben, das verlangende und dankende Gebet voraus. Ohne Predigt des Worts kommt aber und bleibt nicht der Glaube, der allein recht bekennt, erhörlich bittet, freudig dankt. Darum konnte sich auch die erste Gemeine nicht um den Tisch des Herrn sammeln, ohne sich als glaubende und bekennende, bittende und dankende Christengemeine auf Grund des prophetischen und apostolischen Worts bethätigt zu haben und zu bethätigen; und konnte sich wiederum nicht als solche erweisen, ohne in dem Abendmahl den Höhe- und Strebepunct ihres Cultus zu erkennen und darzustellen.

4. Als Resultat unsrer Untersuchung ergiebt sich, daß wir zwei Zusammenkünfte in dem urchristlichen Cultus zu unterscheiden haben: eine zu Gebet und Lehre, die andere zum Brodbrechen. Doch so sehr wir beide auseinander zu halten haben, so irrig ist es, sie so voneinander zu trennen, daß kaum noch eine Beziehung zwischen ihnen übrig bleibt. Denn sie haben nicht bloß ein und dasselbe Subject, wenn gleich in verschiedener Rücksicht, da es dort vorwiegend als ein werdendes, hier als ein gewordenes, dort in seiner Beziehung zur nichtgläubigen Welt, hier in seiner Unterscheidung von derselben erscheint; sondern sie sind auch durch Eine *διδαχή*, obzwar in doppelter Form, und durch Eine *κοινωνία*, wenn auch zu verschiedenem Zweck, verbunden. Sie verhalten sich zu einander wie zwei, nur räumlich und zeitlich getrennte Haupttheile eines und desselben, sich nach außen und innen bewegenden Gemeinschafts- und Cultus-Lebens, deren einer — der exoterische, didaktische — das Wort, der andere — der esoterische, eucharistische — das Sacrament zu seinem Centrum hat [1]). Beiden ist die *διδαχή* gemeinsam; dort aber ist es die evangelistische, hier die homiletische. Beide nehmen die Psalmodie und das Gebet in sich auf, aber wahrscheinlich, weil naturgemäß, dort mehr als Bitte und Fürbitte, hier mehr als Lob und Dank.

In dieser Doppelgestalt des urchristlichen Cultus kommt gleichermaaßen das didaktische wie das sacramentliche, und das objective wie das subjective Element des Christenthums zu seinem vollen Recht; und zugleich ist uns hierin auch schon dem Wesen nach die spätere, aber immer mehr von ihrem Ursprung sich entfernende Unterscheidung der missa catechumenorum und fidelium gegeben [2]). Nehmen wir noch hinzu die leisen Andeutungen von besonderen Gebets-Versammlungen, die uns, wie wir oben gesehen, in der Apostelgeschichte gegeben sind, so erkennen wir, daß jedes der drei Hauptelemente des Cultus das Substrat zu einem entsprechenden Gemeine-Gottesdienste hergab, und daß wir schon hier die ersten Keime zu den später sich bestimmter entwickelnden, verschiedenen Arten und Formen von Gemeine-Culten entdecken können, die dann in der Zeit der sich fixirenden Liturgie, besonders des römischen Occidents, in der Ordnung des Haupt-Gottesdienstes alle zu Einem Ganzen organisch verbunden wurden [3]).

---

1) Da die Unterscheidung eines exoterischen und esoterischen Gottesdienstes im apostolischen Zeitalter Mißverstand veranlassen könnte, so erinnern wir daran, daß diese Ausdrucksweise, nach 1 Cor. 5, 12 u. a. St., hier nur zur Bezeichnung des Gegensatzes von Christenthum und Nichtchristenthum gebraucht ist.

2) Höfling a. a. O. pag. 21. Zwar scheint der verehrte Verfasser später, in seinem Werk über die Taufe (Band 1, Erlangen 1846, pag. 157 Anmerk.), wenn ich ihn richtig verstehe, diesen Gedanken aufgegeben zu haben. Ich glaube aber dennoch, daß er in dem N. T. begründet ist; denn die pseudo-clementinischen Schriften können nicht als Beweisquelle für diese Zeit benutzt werden.

3) Der römische Ordo Missae, der die historische Grundlage der lutherischen Liturgie des Haupt-Gottesdienstes bildet, hat den alt-katholischen sonntägigen Frühgottesdienst in den Hauptgottesdienst hereingezogen und mit diesem eng zusammengeschlossen, so daß der letztere nun die Bestandtheile dreier von Hause aus getrennter, gottesdienstlicher Versammlungen in sich vereinigt: der **Katechumenen-**, der **Gläubigen-Messe**, und jenes **Frühgottesdienstes**.

III. Grundcharakter und Form des Gottesdienstes.

1. Hat die Abendmahlshandlung in dem urchristlichen Gottesdienst eine so constitutive, den ganzen Cultus producirende und dirigirende Bedeutung, wie wir glauben erwiesen zu haben, so ist es nicht mehr schwer, besonders wenn wir uns zugleich den Inhalt und die Tendenz des Briefs an die Hebräer vergegenwärtigen, den Grundcharakter desselben zu bestimmen. Er ist, richtig verstanden, ein neuer, gemeinsamer Opferdienst im Geist und in der Wahrheit, denn er besteht wesentlich in der täglich wiederholten sacramentlichen Feier des die expiatorischen Opfer jeglicher Art abolirenden, einmaligen, vollkommen und ewig gültigen Opfertodes Jesu Christi, des gekreuzigten und auferstandenen, und ist zugleich als diese That ein geistliches Glaubens- und Bekenntniß-Opfer, Bitt-, Lob- und Dankopfer der Gemeine. Ihr Gottesdienst ist seinem Wesen nach öffentliche und private Verkündigung und Aneignung des versöhnenden und heiligenden Opfertodes des Herrn durch Lehre, Gebet und Handlung, bis daß er kommt. Um diesen Punct bewegen sich auch stehend die uns überlieferten Reden und Gebete der Apostel. Dieses Opfer verkündigen die Christen der Welt, glaubend und lebend, bekennend und betend; dessen gedenken sie in der Stille, sich gegenseitig lehrend und ermahnend; das feiern sie betend und bittend, das genießen sie lobend und dankend mit aller Freude und Einfalt des Herzens; und in dem Allen stellen sie sich zugleich dem Herrn und der Welt dar als ein lebendiges und freudiges Opfer seines Namens und seiner Ehre. Das war die Seele ihres täglichen Cultus; darin bekundete sich dieser als ein Gottesdienst in der christlichen Wahrheit und Gemeinschaft *κατ' ἐξοχήν*.

So unleugbar das grade aus dem Schreiben an die Hebräer uns entgegentritt, wie wir später gehörigen Orts noch mehr erkennen werden, so müssen wir es auch besonders von den Judenchristen erwarten, deren gottesdienstliches Leben sich bisher um das Opfer bewegt hatte, und die darum besonders bedürftig und befähigt waren, auch ihren christlichen Gottesdienst in diesem Sinne aufzufassen und zu feiern; anders hätte er sie unbefriedigt lassen müssen. Also nicht trotz ihres israelitischen Charakters, sondern eben wegen desselben mußten schon die ersten Christen für die N.Tliche Opferidee besonders aufgeschlossen sein. Dazu waren sie vor jeder heidenchristlichen Gemeine vorzugsweise vorbereitet, denn grade in diesem Punct schloß der alte Bund schon den neuen, als seine Wahrheit und Vollendung, in sich. Eben in ihm konnten jene Christen ihr A.Tliches Bewußtsein bewahren, ohne das N.Tliche zu verleugnen, und umgekehrt dieses lebendig und rein in Lehre und Cultus zur Darstellung bringen, ohne jenes im Wesentlichen aufzugeben. Wenn aber dagegen geltend gemacht wird, daß das schon ein tieferes und geistiges Verständniß zugleich des A. und des N. B. voraussetze, wie wir ein solches von den ersten Christen noch nicht zu erwarten berechtigt seien, so ist darauf einerseits zu erwidern, daß eben diese Gemeine, wie keine andere, die vom Geiste Gottes erleuchteten Apostel selbst zu ständigen Lehrern und Leitern hatte, daß sie gewiß unter solcher Leitung fleißig in den Propheten forschte und von ihnen lernte, und daß mit unsrer Behauptung, wie schon oben bemerkt, eine fernere und vollere Entfaltung jener Idee nicht ausgeschlossen ist. Von der andern Seite aber müssen wir gegen den im Grunde selbst gnostischen Standpunct von Thiersch und gegen ähnliche Anschauungen entschieden in Abrede stellen, als habe es zur Auffassung der christlichen Opferidee erst wer weiß welcher tiefen Gnosis bedurft. Das Zeugniß von Christo, dem Lamme Gottes, das der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29; Act. 8, 32 ff.), das Factum seines Todes und der Einsetzung des Abendmahls schließen diese Idee klar und deutlich in sich; sie ist selbst das substanziell Christliche, das Einfachste und Schlichteste. Und es hat umgekehrt erst vieler Künste alexandrinischer und häretischer Gnosis alter und neuer Zeit bedurft, um entweder dieselbe spiritualistisch und materialistisch zu entstellen, oder sie ganz in Vergessenheit zu bringen.

Ehe wir aber diesen Gegenstand hier verlassen, um ihn später wieder aufzunehmen und weiter zu entwickeln, sei nur noch bemerkt, daß wir allein bei unsrer Auffassung von dem Charakter des urchristlichen Cultus auch in den Stand gesetzt werden, zu verstehen, wie verhältnißmäßig schon so bald, und dann in rascher Entwicklung, eine so gewaltige Entstellung der ursprünglichen Idee, wie die spätere Opfertheorie, in den christlichen Cultus so unbemerkt sich einschleichen, und auf dem Boden desselben so leicht aufkommen und so weit um sich wuchern konnte.

2. Richten wir endlich unsren Blick auf die Anordnung der einzelnen Cultus-Elemente, und überhaupt auf die formelle Ausbildung jenes Gottesdienstes, so müssen wir wiederholen, daß derselbe anfangs nicht in einer fertigen und fixirten Form dastand, sondern mit großer Einfachheit und Kunstlosigkeit auftrat. Aber grade deshalb, weil er sich absichtslos und frei von innen heraus gestaltete, konnte es nicht fehlen, daß die Ordnung seiner Hauptbestandtheile eine naturgemäße, dem psychologischen Gesetz des christlichen Glaubenslebens entsprechende war. Doch auch hier müssen wir zwischen den weiteren und den engeren Zusammenkünften unterscheiden.

Die letzteren, als die specifisch christlichen, nahmen auch eine neue und selbstständige Production in Anspruch, und schlossen sich gewiß eng an ihr Vorbild, die letzte Paschafeier des Herrn mit seinen Jüngern, an. Das Darbringen der Gaben, das Halten der Agapen, in Verbindung mit Psalmen-Gesang, Gebet, Unterredung, bildete den Voract, auf welchen das segnende Brodbrechen unter Lob- und Dank-Gebeten und -Gesängen (ὑμνήσαντες Matth. 26, 30) folgte; mit einem Segensspruch mochte die Feier schließen. Von einem Gebrauch des Vater-Unsers erfahren wir nichts; doch sehe ich keinen Grund ein, der kirchlichen Tradition zu widersprechen, die uns bezeugt, daß schon die Apostel dieses Gebet bei der Abendmahlsfeier gesprochen haben.

Anders verhielt es sich mit den ersten und öffentlichen Zusammenkünften. Diese, in ihrem anfänglichen Anschluß an den synagogischen Dienst in den Tempelhallen, fanden hier eine Form schon vor, in die sie sich zu fügen hatten, und die Aneignung derselben in ihren Grundzügen konnte später um so freier und leichter geschehen, als die Anordnung der Haupt-Elemente eine in der Natur der Sache liegende und mit ihr nothwendig immer wiederkehrende war [1]. Psalmodie, Vorlesungen aus den heiligen Schriften, explicative und applicative Verkündigung, Gebet und Segen folgten sich hier in naturgemäßer Ordnung.

3. Wenn aber anfangs noch die Form des einen Gottesdienstes weniger Selbstständiges, die des andern weniger Bestimmtes enthielt, so mochte doch schon bald eine geordnetere Gestaltung derselben besonders von zwei Seiten her veranlaßt worden sein. Die eine Veranlassung finden wir in der allmähligen Loslösung der Christen vom alten Bunde, die positiv durch die großen Erfolge des Evangeliums unter den Heiden, negativ durch die veränderte Stellung herbeigeführt wurde, welche das jüdische Volk zur Christen-Gemeine einnahm, und welche eine Sonderung der Gemeine und der Synagoge zur Folge hatte. Die anfängliche günstige Stimmung des Volks änderte sich ja bald, und schlug in Haß und Verfolgung um (Act. 6, 9 ff.; 8, 1 ff.; 12, 1 ff.). Ausgestoßen aus ihrem Volk, durfte sich die Christengemeine nicht mehr öffentlich in dem Tempel zeigen und versammeln. Zwar kann und wird sie damit ihre öffentlichen Zusammenkünfte zum Predigen und Hören des Worts nicht aufgegeben haben, aber die Tempelhallen waren ihr für dieselben verschlossen, und sie mußte nun auch diese in den Häusern halten. Ueberhaupt aber konnte jene Erfahrung

---

1) Eine Beschreibung der synagogischen Liturgie, freilich in ihrer späteren Gestalt, giebt Vitringa aus Maimonides (Hilcoth Tephill.) a. a. O. L. III, P. II, cap. 16 u. 17 pag. 1060 ff., womit P. I, cap. 6 u. 7 pag. 685 ff. zu verbinden ist.

für die Judenchristen von keiner geringen Bedeutung sein; sie mußte ihren Blick zugleich vertiefen und erweitern. Denn die Feindschaft ihres Volks, die das letzte Band mit ihnen zerrissen hatte, mußte es ihnen immer klarer machen, daß sie sich als eine selbstständige, von der jüdischen Volks- und Cultus-Gemeinschaft unabhängige Gemeine von Christen anzusehen und darzustellen hätten [1]). Dies Bewußtsein konnte aber nicht ohne allen Einfluß auch selbst auf die formelle Ausbildung ihres Gottesdienstes bleiben, und mochte nicht wenig dazu beitragen, ihm eine selbstständigere und festere Gestalt zu geben.

Dazu kam noch ein zweiter Umstand. Auch den Christen blieb der Sabbath ein vor den übrigen ausgezeichneter Tag, an welchem auch ihre Gottesdienste von selbst und nach alt hergebrachter Sitte [2]) den Charakter größerer Ausführlichkeit und Feierlichkeit angenommen haben werden. Die täglichen Zusammenkünfte konnten einen solchen schon aus dem Grunde nicht haben, weil allmählig der anfangs kaum vorhandene Unterschied zwischen dem gottesdienstlichen und dem alltäglichen, berufsmäßigen Leben sich mit Nothwendigkeit wieder geltend machen mußte; ein Unterschied, der wiederum nothwendig auch den andern zwischen gottesdienstlichen und gewöhnlichen Stunden und Tagen, und den zwischen mehr oder weniger feierlichen Gottesdiensten zur Folge hatte. Dazu gesellte sich gewiß schon früh auch die Sonntagsfeier. Freilich könnte man aus dem oft wiederkehrenden *πᾶσαν ἡμέραν* schließen, daß der Jerusalemischen Gemeine, deren Leben Ein Gottesdienst war, auch die Auszeichnung Eines Tages vor den andern ferne liegen und fremd sein mußte. Bedenkt man aber einerseits, daß hier nur von ihren ersten Anfängen die Rede ist, und andrerseits, daß ihr Zusammenhang mit dem Tempeldienst und der bestehenden Sitte und Ordnung nothwendig eine Feier des Sabbaths mit sich führte, und daß ihr das Factum der Auferstehung des Herrn und auch der Ausgießung des h. Geistes, dem sie ihr Dasein und ihren Bestand verdankte, entschieden von constitutiver Bedeutung sein mußte (4, 33), — so liegt der Gedanke sehr nahe, daß jener Gemeine der Wochentag, der sie an diese Thatsachen erinnerte, vor den andern hervorragte, und daß ihr schon früh der Sonntag neben dem Sabbath ein ausgezeichneterer Tag war, obgleich sie alle Tage als gleich heilig und als auf gleiche Weise dem Herrn geweiht betrachtete [3]). Ist dem aber also, so ist es auch mehr als wahrscheinlich, daß wir in den beiden bezeichneten Umständen: in der gänzlichen Ablösung der Christen vom Tempelverbande, und in der ausgezeichneteren Feier des Sabbaths und des Sonntags, die ersten und nächsten Veranlassungen zu einer bestimmteren und geordneteren Gestaltung des urchristlichen Gottesdienstes sehen dürfen.

IV. Verhältniß zur Synagoge und zum Tempel.

1. Zwar sind wir über die Zeit hinaus, wo man wie den A.Tlichen, so auch den N.Tlichen Cultus meinte auf dem Wege der äußerlich comparativen Cultus-Geschichte beleuchten, deduciren und erklären zu können; dennoch ist die Annahme einer überwiegenden Verwandtschaft des urchristlichen Gottesdienstes mit

1) Vergl. Neander a. a. O. pag. 96.

2) Num. 28, 9. 10; und Vitringa a. a. O. pag. 1097.

3) Wir können darum Neander's Urtheil (a. a. O. pag. 273) nicht ohne weiteres unterschreiben, daß man auf jeden Fall den Ursprung der kirchlichen Auszeichnung des Sonntags nicht von den jüdisch-christlichen Gemeinen abzuleiten habe. Um der Stellung willen, welche die Jerusalemische Mutter-Gemeine im apostolischen Zeitalter einnimmt, können wir nicht glauben, daß diese Sitte sich unter den Heidenchristen allgemein verbreiten konnte, ohne jene Gemeine zur Vorgängerin gehabt zu haben; und müssen Mosheim Recht geben, wenn er (a. a. O. pag. 116 Anmerk. 2) fragt: Ecquis S. Paulum, Apostolum, gnarum disciplinae Hierosolymitanae, alium sibi persuadent diem sacris publicis destinare voluisse, quam illum, quo reliquos Apostolos Hierosolymis degentes, conventus agere solere noverat?

dem der Synagoge, nach Geist und Form, noch jetzt eine ziemlich allgemein recipirte und verbreitete. Freilich hat dieselbe gegenwärtig nicht mehr die dogmatische Bedeutung, die ihr eine frühere Zeit beilegte, in welcher eine irregeleitete Apologetik und Polemik für und gegen den Romanismus oder den englischen Episkopalismus sich dieser Frage bemächtigt hatte und die eigentliche Sachlage ganz verschob. Trotz dessen möchte jene Annahme ihren tieferen Grund in der noch immer unsichern und befangenen Stellung haben, welche die neuere Theologie zum A. T. einnimmt, und in der Vorliebe, die sie überhaupt für die nachexilische Periode des Judenthums an den Tag legt. Sie kann sich noch nicht ganz von der großen Herabsetzung und Geringschätzung erholen, die das A. T. zu seiner Zeit erfahren, und die wir auch für den Grundschaden der Theologie Schleiermacher's halten müssen. Wie man nun für die N.Tlichen Grundbegriffe nicht so sehr auf die eigentliche und einzige, historische Bildungsstätte derselben, auf Moses und die Propheten, meint zurückgehen zu müssen, sondern vielmehr auf Philo und die Apokryphen, so blickt man auch für die Erklärung der urchristlichen Institutionen vorwiegend auf die Synagoge und ihre Einrichtungen. Es ist hier nicht der Ort, den Nachweis dafür zu liefern, von welcher unmittelbaren und unentbehrlichen Bedeutung das A. T. auch für die dogmatischen und ethischen Grundbegriffe des N. Ts ist, und wie eine Dogmatik, die auf diese gottgegebene, historische Grundlage mehr oder minder verzichtet, nothwendig zu andern und fremden, das Verständniß erschwerenden und trübenden Voraussetzungen, namentlich religionsphilosophischer Art, ihre Zuflucht nehmen muß. Wir haben es vielmehr speciell mit der Frage zu thun, ob der urchristliche Gottesdienst als eine Nachbildung des synagogischen anzusehen sei, oder nicht. Nun ist es freilich in der Natur der Sache begründet, daß eine neue Lebens-Gestaltung niemals den geschichtlichen Boden verleugnen kann, auf dem sie vor sich geht, und die Ansicht, daß deshalb die Synagoge einen großen Einfluß auf den Cultus der Judenchristen ausgeübt haben müsse, ist eine naheliegende. Dennoch hat dies weder in der Weise, noch in dem Maaße statt gefunden, wie gewöhnlich seit Vitringa angenommen wird. Denn ungeachtet der wichtigen Bedenken, die schon Mosheim [1]) gegen die Ansicht Vitringa's erhoben, wird der Letztere auch jetzt noch häufig als eine Autorität betrachtet, die diese Frage erledigt und die Acten abgeschlossen habe.

Dennoch zeigt eine genauere Untersuchung, daß Vitringa diese ganze Frage ebenso einseitig und schief aufgefaßt hat, als er sie mit einer seltenen Gelehrsamkeit und Gründlichkeit behandelt hat. Diese Einseitigkeit giebt sich, was den Gottesdienst anlangt, besonders in folgenden drei Puncten kund. Zuerst in dem falsch polemischen Interesse gegen die römische Kirche, das er offen und naiv genug ist in den Prolegg. Cap. VI pag. 75 als Princip seiner Untersuchung an die Spitze zu stellen und unverholen auszusprechen. Ferner in dem gespannten Gegensatz, in welchen er eigenmächtig den Tempel- und den Synagogen-Cultus einander gegenüberstellt; und demgemäß in der Ueberschätzung des letzteren, als des höheren, vergeistigten cultus moralis, auf Kosten des vermeintlich niederen, ceremonial-gesetzlichen Tempeldienstes. Endlich in der irrigen Voraussetzung, als hätten die Apostel und ersten Christen bei der Einrichtung ihres Gottesdienstes sich die Synagoge zum Muster genommen, so daß sie eine Nachahmung dieses Cultus absichtlich intendirt, und dieselbe in getreuer Copie auf alle Einzelheiten extendirt haben sollen [2]).

2. Der Hauptgrund, den wir gegen diese und ihr ähnliche Betrachtungsweisen neuerer Zeit geltend zu machen haben, beruht in einer principiell differenten Anschauung, nach welcher wir davon

1) Institt. hist. christ. majores. Helmst. 1739. pag. 168 ff.

2) Man vergl. nur beispielsweise, wie pedantisch L. III, P. I, Cap. VIII, und P. II, Cap. XII u. XIX die Parallele zwischen den Vorträgen und Gebeten in den Christen-Versammlungen und denen in der Synagoge bis in's Kleinste durchgeführt wird.

glauben ausgehen zu müssen, daß es sich bei jedem einzelnen Cultuselement vor Allem um die Zurückführung desselben auf das Princip und das Wesen des Christenthums handelt, aus welchem es erklärt sein will. Das gewöhnliche comparative Verfahren dagegen bleibt größtentheils bei der Außenseite, bei der zufälligen Aehnlichkeit, stehen und führt auch nur um die Sache herum und nicht in sie hinein. Nach unsrer Voraussetzung kann aber bei dem urchristlichen Cultus überhaupt von einer äußeren Ableitung, Uebertragung oder Nachahmung gar nicht die Rede sein, gleichviel ob man dabei an den Tempel oder an die Synagoge oder gar an außertestamentische Culte denken möge. Auch wissen davon die Schriften des N. Ts nichts. Erst in der nachapostolischen Zeit, als man das Christenthum allmählig als eine nova lex zu betrachten anfing, da ist auch, gleichen Schritt haltend mit der Entwicklung dieser Anschauung, ein absichtliches Streben sichtlich den christlichen Cultus nach A.Tlichen Vorbildern zu gestalten. Aber die Bestreiter der römischerseits behaupteten Einrichtung des urchristlichen Gottesdienstes nach dem Vorbilde des Tempels machen sich desselben falschen Princips schuldig, wenn sie, wie Vitringa, bei sonst gleichem Verfahren nur an die Stelle des Tempels die Synagoge setzen.

Dagegen müssen wir uns auf jenes Wort des Herrn zur Samariterin berufen: Es kommt die Zeit, daß ihr weder auf diesem Berge noch zu Jerusalem den Vater anbeten werdet; sondern die rechten Anbeter werden ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten (Joh. 4, 21. 23). Damit ist das Eintreten eines neuen, den christlichen Gottesdienst von allen früheren specifisch unterscheidenden Cultusprincips verheißen, und diese Verheißung ist auch seit dem Pfingsttage in Wirklichkeit getreten. Die Quelle des christlichen Cultus liegt im Christenthum selbst; er ist ein eigenthümliches Product desselben nach Grund und Wesen und — Erscheinungsform. Seine durchweg durch Christi Person und Werk bestimmte, geistige, ethische und freie Natur stellt ihn in solchen Gegensatz gegen alle vorchristlichen Culte, daß er schlechterdings von keinem derselben, nicht bloß nach seinem Inhalt, sondern auch nicht nach seiner Form abgeleitet werden kann. Denn hier sind Form und Inhalt so untrennbar verbunden, daß die erstere an keinem Puncte als eine neben dem letzteren schon irgendwie fertige und anderswoher genommene angesehen werden kann. Auch tritt uns die Gemeine zu Jerusalem sogleich als eine ursprüngliche, von der Machtwirkung des göttlichen Geistes ausgehende und getragene entgegen, so daß uns der Satz Rothe's (a. a. O. pag. 142): „sie habe zunächst noch gar kein selbstständiges Dasein gehabt", sehr der Beschränkung zu bedürfen scheint. Trug doch diese Gemeine in sich selbst: in den ihr anvertrauten Verheißungen und Stiftungen des Herrn, in dem Geist, der sie mit seinen Kräften und Gaben erfüllte, endlich in den Aposteln, die an ihrer Spitze standen, alle Bedingungen wie zu einer selbstständigen Lebensgestaltung überhaupt, so auch zu einem eigenen Cultusleben insonderheit. Als solche tritt sie auch gleich von Anfang an in die Erscheinung. Und darin giebt sich auch die eine, die producirende Seite der cultusbildenden Thätigkeit des christlichen Geistes kund.

Nicht minder ist aber auch seine andere, die assimilirende, in Betracht zu ziehen. Wie das ganze Christenthum, so ist auch sein cultusbildendes Princip in eine besondere geschichtliche Bestimmtheit des äußern Lebens hineingestellt, namentlich in den historischen Zusammenhang mit dem Judenthum. Das hierbei Vorgefundene wird aber von der ersten christlichen Gemeine nicht in äußerer Weise herübergenommen und nachgeahmt. Sondern wie ein gesunder Körper die Elemente, die er aufnimmt, in Fleisch und Blut verwandelt, so ist auch für das cultusbildende Princip des Urchristenthums Alles, was es von Cultus-Acten nicht bloß in der Synagoge, sondern auch im Tempeldienst vorfand, der Stoff, den es in kritischer Weise sich assimilirt, und an welchem es sein Wesen zur Erscheinung bringt, indem es sich daraus selbstständig seinen eignen Leib schafft. Und wenn es nun auf solche Weise hier wie dort zum Lesen und Lehren, Singen, Beten und Opfern, Essen und Trinken kommt, wenn daher eine gewisse Aehnlichkeit der Formen nicht

geleugnet werden kann, so folgt daraus noch gar nichts für die Uebereinstimmung eines solchen Cultus mit dem der Synagoge. Denn theils sind dies Acte, in denen naturgemäß sich mehr oder weniger ein jeglicher Cultus darstellen wird, also gemeinsame Kennzeichen und Darstellungs-Mittel aller Culte; theils können dieselben Acte auch im Tempel- oder Synagogendienst vorgenommen werden, und sind doch von ganz verschiedener Bedeutung, weil ihr Inhalt ein verschiedener ist [1]. Am schlagendsten zeigt sich das Irrige und Aeußerliche eines auf solche Aehnlichkeiten gebauten Schlusses, wenn Vitringa (a. a. O. pag. 44) als Beweis für die Verwandtschaft des synagogischen und des christlichen Gottesdienstes anführt, daß dort wie hier kein Ceremonial-Opferdienst statt fand. Denn, zunächst noch abgesehen von der dabei durchblickenden, einseitigen Auffassung des christlichen Cultus selbst, so verwandelt die einfache Frage nach dem Warum des Wegfallens der Opfer in der Synagoge und in der Christenversammlung, die scheinbare Aehnlichkeit in eine radicale Verschiedenheit. Ja bei näherer Untersuchung möchte sich grade in diesem Punct, trotz der bestehenden großen Differenz, eine nähere Verwandtschaft des christlichen Cultus mit dem Tempeldienst aufweisen lassen. Ueberhaupt aber ist nicht recht einzusehen, weshalb der urchristliche Cultus, die eben berührten Opfer abgerechnet, eine innigere Beziehung zur Synagoge als zum Tempel gehabt haben solle. Aus der Aehnlichkeit der Cultus-Acte kann dieser Schluß wenigstens nicht gezogen werden; da mit Ausnahme der regelmäßigen Lectionen, auch mit dem Räucher- und Opferdienst im Tempel Gebet, Psalmengesang, Segen verbunden war. Vitringa selbst giebt (pag. 27 ff.) die große Uebereinstimmung beider Cultus-Arten zu. Und was die regelmäßige Lection des A. Ts. anlangt, so fand eine solche beim Tempeldienst zwar nicht statt, aber theils hatte sie doch ihr Vorbild in den feierlichen Vorlesungen, die zu bestimmten Zeiten auch hier vorgenommen wurden, zu welchem Zweck auch im Vorhof des Tempels ein Pult aufgestellt war (vergl. Vitringa pag. 38 u. 39); theils erfahren wir aus dem N. T. gar nicht näher, wie viel und in welcher Weise bei den Zusammenkünften der Christen von den Lectionen Gebrauch gemacht worden ist. Jedenfalls aber ist vorauszusetzen, daß dabei die Förmlichkeiten der synagogischen Lectionsweise nicht beobachtet worden sind.

3. Doch für die nähere Verwandtschaft des urchristlichen Cultus mit dem der Synagoge berufen sich die Vertheidiger derselben auf den im Vergleich mit dem Tempeldienst geistigeren Charakter desselben. Wie Vitringa ihn als einen cultus moralis bezeichnet, so meint auch Neander (a. a. O. pag. 46), daß die Art der hier stattfindenden Erbauung eine auf das Bewußtsein des Geistes sich beziehende, die geistige Theilnahme Aller in Anspruch nehmende, und darum auch eine dem Wesen der neuen, christlichen Gottesverehrung am meisten entsprechende war. — Diese größere Geistigkeit aber, gleichwie die dabei vorausgesetzte Selbstständigkeit des synagogischen Cultus müssen wir durchaus bestreiten, und damit die Basis, mit welcher die von uns bekämpfte Ansicht steht oder fällt. Sie tritt dem Wesen des A.Tlichen wie des N.Tlichen Cultus zu nahe, und überschätzt zugleich den Gottesdienst der Synagoge.

Zuvörderst wird dieselbe dem Wesen des christlichen Cultus nicht gerecht. Denn jene Parallelistrung ruht auf einer spiritualistischen Auffassung des Begriffs der Geistigkeit, wie wir sie zwar bei dem reformirten Standpunct Vitringa's ganz erklärlich finden, der wir aber nicht zustimmen können. Weil nach seiner Voraussetzung der christliche Cultus eigentlich nur Wortdienst, Lehre ist, und weil der synagogische sich gleichfalls im Element des Wortes ausschließlich bewegt, daher glaubte er auf eine wesentliche Uebereinstimmung beider schließen zu können. Aber er übersah theils welche Verschiedenheit hier zwischen Wort und Wort statt fand,

1) Diesen Grund besonders hat auch Mosheim (a. a. O. pag. 170 u. 171) gegen Vitringa geltend gemacht, und zugleich treffend auf die Unsicherheit hingewiesen, in welcher sich derselbe bei seiner Argumentation bewegt.

theils von welcher constitutiven und centralen Bedeutung für den urchristlichen Gottesdienst das Sacrament des Abendmahls war; und wie weit deshalb die ersten Christen von jener spiritualistischen, nüchternen Auffassung ihres Cultus entfernt waren, die er ihnen unterbreitet, und die noch gegenwärtig viel zu häufig ihnen zugeschrieben wird. Wohl war ihr Gottesdienst ein im Geist und in der Wahrheit vollzogener, aber von jenem verflüchtigenden Begriff der Geistigkeit wußten sie wahrlich nichts; und ein solcher will auch schlecht auf jene Zeit passen, da die Christen täglich ihren Gottesdienst mit Mahlzeiten feierten, das Brod in den Häusern brachen, und Christi Leib und Blut mit Danksagung genossen.

Ferner aber wird hierbei auch das Wesen des Synagogen- und des Tempeldienstes verkannt, indem der erstere auf Kosten des letzteren überschätzt, dieser selbst unterschätzt wird, und beide in eine ganz unnatürliche Spannung zueinander gesetzt werden. Natürlich kann hier doch nur die Synagoge in Betracht kommen, wie sie vor der letzten Zerstörung des Tempels bestand. So wenig wir nun auch von dieser wissen, da die ausführlicheren Nachrichten alle aus späterer Zeit stammen, auch wol nicht sammt und sonders auf die frühere übertragen werden dürfen, so steht das doch fest, daß damals die Synagoge für sich und getrennt vom Tempel nichts zu bedeuten hatte, daß sie vielmehr sich eng an den Tempel und seinen Opferdienst, als an ihren Mittelpunct anschloß, und darin ihr nothwendiges Complement hatte [1]. Wie der Vorhof des Tempels zu synagogischen Gottesdiensten benutzt wurde (Matth. 26, 55; Vitringa pag. 38), so sind diese überhaupt nur als Vorhof zum Räucher- und Opferdienst im Tempel anzusehen. Nicht besser aber steht es mit der Selbstständigkeit der Synagoge, wenn man ihre spätere Gestaltung ins Auge faßt und zwischen dieser und der ursprünglichen keinen namhaften Unterschied gelten lassen will. Denn da ist der synagogische Cultus ein mit Absicht nachgebildeter Tempeldienst. So weit es irgend thunlich war, werden die A.Tlichen ceremonial-gesetzlichen Vorschriften auf jenen übertragen und in ihm beobachtet. Namentlich gilt dies von den Festen und dem Gebetsdienst, der — wie Vitringa pag. 40 ff. zeigt — nach den Bestimmungen des Opfergesetzes eingerichtet war. Kann aber demnach weder in dem einen noch in dem andern Falle von einer Selbstständigkeit des synagogischen Cultus die Rede sein, so ist nicht einzusehen, wie man jedwede Rücksichtsnahme auf den Tempeldienst wird umgehen können, selbst bei der Annahme, daß der urchristliche Gottesdienst dem der Synagoge nachgebildet worden sei, da uns diese selbst auf den Tempel zurückweist, als auf ihre Basis, von der sie zur Zeit der Apostel entschieden abhängig war, und ohne welche ihre spätere Ausbildung nicht zu verstehen ist. Ja in dieser gesetzlichen Abhängigkeit der Synagoge vom Tempel müssen wir keine geringe Differenz zwischen ihrem und dem urchristlichen Cultus sehen. Denn während der Tempel für die Urgemeine nur noch ein äußerer Anknüpfungs- und Anlehnungspunct war, von dem sie ausging, um sich immer mehr von ihm frei zu machen, und darin ihre eigentliche Bestimmung zu erfüllen, so hatte die Synagoge in ihm ihr Ziel, ihren Mittel- und Lebenspunct, und verfehlte ihre Aufgabe in dem Maaße, in welchem sie sich von ihm isolirte, oder gezwungenermaaßen isoliren mußte.

Schon aus diesem engen Zusammenhange der Synagoge mit dem Tempel ergiebt sich, wie es um den vorausgesetzten geistigeren und mehr ethischen Charakter ihres Gottesdienstes im Gegensatz zu dem gesetzlichen Tempelcultus stehen mag. Im besten Falle mußte sie den gesetzlichen Standpunct des letzteren theilen, und vermochte nicht sich über ihn zu erheben. Bei näherer Ansicht aber möchte sich ergeben, daß grade in der Synagoge der gesetzliche Geist in einem Maaße der herrschende war, wie es bei dem Tempeldienst nicht der Fall sein konnte. Denn Product einer Zeit, in welcher das Volk Israel, wie früher nie,

---

1) Man erinnere sich nur der gebräuchlichen Opfersendungen und des jährlichen Tempelbesuchs von Seiten der Juden in der Diaspora.

an starrer, äußerer Gesetzlichkeit darniederlag, und in der die pharisäische Richtung aufs üppigste um sich wuchern konnte, mußte sie auch das Gepräge dieser Zeit tragen. Und je weniger jene Richtung sich des in seinen gottgeordneten Formen unantastbaren Tempeldienstes bemächtigen konnte, um so mehr warf sie sich ganz und gar auf die Synagoge und schnürte mit ihren Satzungen alle Cultusacte in derselben, und namentlich die Gebetsacte, in eine so kleinliche und steife Gesetzlichkeit und formulirte Aeußerlichkeit ein, daß ein freierer, sittlicher Geist dort am wenigsten sich entwickeln konnte; wie auch die spätere Geschichte der Synagoge klar beweist.

Wir können darum, ohne die providentielle Bedeutung der Synagoge, und namentlich ihre Mission unter den Heiden zu verkennen, in ihr doch nicht das überleitende Binde- und Mittelglied zwischen dem A.Tlichen und dem N.Tlichen Cultus erkennen. Weder ist sie dafür nach ihrer dargestellten Beschaffenheit geeignet, noch war das faktisch der Fall. Jenes Bindeglied ist auch schon im A. T. selbst gegeben, in den prophetischen Bestandtheilen desselben. Hier giebt sich schon inmitten des A. B. selbst eine wahrhaft freie, geistige und ethische Anschauung vom Cultus kund, an welche auch das N. T. anknüpft. Weit entfernt aber, daß dieser prophetische Geist in der Synagoge seine Zufluchtsstätte, und in ihrem Cultus seine Erscheinungsform gefunden haben sollte, bildete vielmehr dieser Pflegling der pharisäischen Richtung den graden Gegensatz zu ihm, und erfüllte als solcher auch das Volk mit dem stärksten Haß gegen das Christenthum. Was aber dennoch sich auch im Synagogendienst von geistigem und bildlosem Cultus findet, das ist nicht sein Eigenthum, sondern das hat er von dem Tempeldienst empfangen, der sich um nichts weniger denn jener auf das Bewußtsein des Geistes bezog (ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν Joh. 4, 22); und das bildet also auch nicht seinen Gegensatz zum Tempel, sondern mit diesem gemeinsam zum Heidenthum (ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε). Und was der letztere an ceremonialgesetzlicher Gebundenheit hat, das fehlt jenem nicht; aber darin grade überbietet er den Tempeldienst bei weitem, und prägt darin so sehr sein eigenthümliches Wesen aus, daß seine geschichtliche Entwicklung in nichts Anderem besteht, als in der immer größeren Ausbildung jener ängstlichen und starren pharisäischen Gesetzlichkeit. Wie himmelweit von ihm sich der freie, geistige und innerliche Cultus der Urkirche unterscheidet, braucht nicht erst erwiesen zu werden. Aber eben so möchte auch einleuchten, daß von einem näheren Verwandtschafts-Verhältniß desselben zur Synagoge, geschweige von einer Uebertragung oder Nachahmung des Cultus der letzteren, nicht mehr die Rede sein kann. Die dieser Anschauung zu Grunde liegende Voraussetzung der Selbstständigkeit und Geistigkeit des synagogischen Cultus müssen wir für eine unerweisliche halten.

4. Aus diesen Gründen können wir auch nicht die Synagoge, sondern nur den A.Tlichen Tempeldienst als die historische Grundlage und den eigentlichen Typus des urchristlichen Cultus ansehen. Freilich nicht in dem Sinne des Romanismus, dem der N.Tliche Cultus nur eine christianisirte und idealisirte, aber den ceremonial-gesetzlichen Charakter dennoch bewahrende Copie des A.Tlichen ist, und zwar sowohl in Beziehung auf Zeit und Ort, als auf Personen und Handlungen; wohl aber in dem evangelischen Sinne, wonach der christliche Gottesdienst den A.Tlichen in sich aufgenommen, ihn nach seinem Princip neugestaltet, und ihn zu seiner Erfüllung und Vollendung im Geist und in der Wahrheit erhoben hat. Die Weissagungen des A.Tlichen und die Aussagen des N.Tlichen Cultusbewußtseins stimmen auch darin vollkommen untereinander überein. Wie schon die Propheten des A. B. dieser Auflösung und Erfüllung des Tempeldienstes entgegensehen, wie sie verkündigen, daß der Herr nicht wohne in einem Hause von Menschenhänden gemacht, und nicht Gefallen habe an äußerem Opferdienst (Ps. 51, 18. 19; 4, 6; Jes. 66, 1. 2); wie sie voraussagen, daß der Tempel mit seinen Opfern und Brandopfern zu einem Bethaus aller Völker werden, daß der

Herr sich aus den Heiden seine Priester und Leviten nehmen, und daß an allen Orten seinem Namen geräuchert und ein reines Speiseopfer geopfert werden wird in heiligem Schmuck (Jes. 56, 7; 66, 21; Mal. 1, 11; 3, 4; Ps. 110, 3); — so finden wir auch im N. T. keine Spur von Bezugnahme auf die Synagogal-Verhältnisse[1]), wohl aber, auch außer dem Brief an die Hebräer und der Apokalypse, nicht nur jene anfängliche geschichtliche Anlehnung des christlichen Gottesdienstes an den Tempel, sondern auch die reichste und fast durchgängige Rückbeziehung desselben auf den A.Tlichen Cultus. Wir haben später ausführlicher darauf einzugehen, und verweisen hier nur auf Stellen, wie: 1 Cor. 5, 6 ff.; 2 Cor. 3, 5 ff.; 1 Cor. 9, 13. 14, in denen grade mit Beziehung auf den Cultus und das N.Tliche Amt A.Tliche Analogieen und Parallelen herbeigezogen werden.

Wenn uns aber von der einen Seite dadurch, daß solche Parallelen so häufig vorkommen, der typische und weissagende Charakter des A.Tlichen und der antitypische und erfüllende des N.Tlichen Cultus, und somit der innere Lebenszusammenhang beider in der heiligen Schrift bezeugt wird; so ist hier von der andern Seite jede Ausbeutung dieses Zusammenhangs in ceremonial-gesetzlichem oder auch mystisch-gesetzlichem Sinne durch das Bewußtsein abgeschnitten, daß der christlichen Gemeine eine neue Basis und ein neues Princip ihres Cultus gegeben ist, kraft dessen sie dem Gesetze des Buchstabens, das nur der Schatten des Zukünftigen war, enthoben und in das Wesen des Geistes und das Gesetz der Freiheit hineinversetzt ist. Ἐν τῷ λέγειν καινὴν, πεπαλαίωκε τὴν πρώτην (Hebr. 8, 13). Ihr Gottesdienst ist eben so wenig eine mystische Uebersetzung und Repetition des Tempeldienstes, als eine verblaßte Vergeistigung desselben. Er ist vielmehr seinem Wesen nach ein reines und freies Product des christlichen Geistes, das zu seiner historischen Basis und seinem vorbildlichen Typus nicht die Synagoge, sondern den Tempeldienst hat, der in ihm zu seiner gänzlichen Auflösung als ceremonial-gesetzlicher Dienst, weil zu seiner realen, besonders in den Bundesstiftungen des Herrn gegebenen Erfüllung, Verklärung und Vollendung kommt. Wird aber dies verkannt, namentlich das Wesen des Abendmahls und seine große Bedeutung für den urchristlichen Cultus, so ist es auch unmöglich, sich von einer gesetzlichen Auffassung des letzteren freizumachen; sei das nun die mystische, die zum Tempel, oder die spiritualistische, die zur Synagoge ihre Zuflucht nimmt. Dabei sind wir weit entfernt zu leugnen, haben es vielmehr schon oben ausgesprochen, daß der urchristliche Gottesdienst für seine Erscheinung Alles benutzte, was er an allgemeinen Cultus-Bedingungen, -Elementen und -Mitteln in seiner geschichtlichen Umgebung, also auch im Synagogendienst, vorfand; aber doch nur so, daß der in der Gemeine lebende Geist dabei sichtend zu Werke ging, und das Vorgefundeue in freier und selbstständiger Verarbeitung seinem Wesen assimilirte.

Wird dagegen, wie Vitringa es thut, in absichtlichem Gegensatz zum Tempeldienst, ein näheres Verwandtschafts-Verhältniß zwischen dem urchristlichen Cultus und der Synagoge nach Geist und Form behauptet, so verkennt man zunächst die Stellung, die derselbe nach dem geschichtlichen Entwicklungsgang der Offenbarung im Verhältniß zum A. B. und seinem Tempel hat; so scheidet man ferner zu sehr und vermengt gleichzeitig sein Wesen und seine Erscheinung; und trennt endlich so stark die Synagoge von dem Tempel, daß man jener einen vorzüglicheren, vermeintlich geistigeren Charakter beilegt, den sie gar nicht hat, dagegen an diesem die geistige Natur übersieht, die er trotz seiner A.Tlichen Hülle hat. Diese Fehler sind nur zu

---

1) Denn die beiden Stellen: Jac. 2, 2 und Hebr. 10, 25, auf die Rothe (a. a. O. pag. 148) ein so großes Gewicht legt, sagen nichts weiter, als daß die Judenchristen auch ihre Versammlungen mit dem ihnen geläufigen Namen συναγωγὴ bezeichneten; wenn nicht der Ausdruck, namentlich in der letzteren Stelle, wo dafür ἐπισυναγωγὴ steht, überhaupt in appellativer Bedeutung zu nehmen ist. Vergl. Winer, Realwörterbuch II, pag. 551 s. v.

vermeiden, wenn der urchristliche Cultus in die richtige, schriftgemäße Beziehung zum Tempel gesetzt, und darnach aufgefaßt wird. Erst bei dieser Anschauung wird auch eine organische Betrachtung seiner geschichtlichen Entwicklung, der normalen und der abnormen möglich; denn sie findet wie an der A.Tlichen, prophetischen Vorzeit, so an der N.Tlichen, kirchlichen Folgezeit ihre Bestätigung. Unter ihrer Voraussetzung nämlich sehen wir uns auch in den Stand gesetzt, sowohl die noch unbedenkliche Stellung zu verstehen, welche in der unmittelbar nachapostolischen Zeit z. B. ein Clemens Romanus in seiner Parallelisirung des christlichen Cultus mit dem A.Tlichen einnimmt; als auch die bald darauf beginnende und allmählig wachsende Entstellung uns zu erklären, die der christliche Gottesdienst durch eine ceremonial-gesetzliche Auffassung und Ausbildung zu erleiden hatte.

Zweiter Theil. Der heidenchristliche Cultus.

In neuester Zeit ist der Gegensatz des Juden- und Heidenchristenthums so stark überspannt und im Interesse einer aprioristischen Construction der Entstehung und Entwicklung des Urchristenthums ausgebeutet worden, daß es solchen Bestrebungen gegenüber mehr Pflicht sein möchte, mit allen Kräften die durchgehende Geisteseinheit dieser beiden Haupt-Erscheinungsformen des apostolischen Christenthums geltend zu machen, als auf ihre Unterschiede hinzuweisen. Doch dieser Unterschied, weit entfernt auf einer innern, substanziellen Differenz zu beruhen, zu der man ihn aufzuschrauben sich vergeblich bemüht, documentirt selbst die Einheit des Geistes, und ist nur ein Beweis für die Freiheit und Lebendigkeit desselben, mit welcher er, als der seinem Wesen nach eine und selbige, sich in ruhiger Selbstgewißheit doch anders in Palästina, anders in Klein-Asien und Rom gestalten kann, je nach seinem Zusammentreffen mit einer besonderen geschichtlichen Bestimmtheit des Lebens, die er vorfindet, und je nach der Entwicklungsstufe, die er inzwischen selbst erreicht hat. Denn daß das apostolische Bewußtsein auch nach dem Pfingstfest ein sich entwickelndes war, daß es durch den Geist aus Glauben in Glauben geführt, und von einer Klarheit zur andern verklärt wurde (2 Cor. 3, 18), das beweist allein schon hinlänglich das Ereigniß Actor. 10. — Je weiter aber Christenthum und Heidenthum auseinanderliegen, je mehr letzteres mit sich selbst zerfallen und in einem raschen Proceß der Selbstauflösung begriffen war, um so weniger konnte der christliche Geist die hier bestehenden Formen auch nur in dem Maaße respectiren und sich aneignen, als es bei dem ihm verwandten Judenthum der Fall war; um so freier aber, und selbstständiger konnte und mußte er sich grade in den heiden-christlichen Gemeinen bewegen und gestalten.

Dazu kommt, daß mit der paulinischen Wirksamkeit das Urchristenthum aus dem Stadium seiner ersten kindlichen Unmittelbarkeit, in welchem es ergriffen und bewältigt von dem neuen Geist, sich noch an die frühere Form desselben anlehnte, in das Stadium selbstbewußter und selbstständiger Reife eintritt, und mit dem Apostel vergessend, was dahinten liegt, sich nach vorne streckt, um selbst den zu ergreifen, von dem es ergriffen worden ist. Dieser Charakter giebt sich vorzugsweise in zwei Erscheinungen kund: einmal in dem ernsten Kampf mit jeder versuchten Trübung und Entstellung des christlichen Geistes und des apostolischen

τύπος διδαχῆς, sei es von Seiten einer judaisirenden Gesetzlichkeit, sei es im Interesse einer ethnisirenden Gnosis; und ferner in der damit zusammenhängenden, und immer mehr sich herausstellenden Nothwendigkeit, dem Geiste eine seinem Wesen entsprechende ausgeprägte Form und Ordnung christlichen Lebens zu geben, doch also, daß jenem die Herrschaft bleibe, und diese an keinem Puncte ihren freien Ursprung verleugne. Es galt jüdischer Unfreiheit und heidnischer Zügellosigkeit gegenüber gleichermaaßen die Selbstständigkeit und Geschichtlichkeit, die Freiheit und Ordnung des christlichen Geistes der Wahrheit und der Gemeinsamkeit zu bethätigen und aufrecht zu erhalten. Daß darin das Eigenthümliche der Form der ganzen paulinischen Wirksamkeit in der Heidenwelt bestand, können wir hier voraussetzen; daß sich aber Dasselbe auch auf dem Gebiet des christlichen Cultus kund gab, das werden wir im Verlaufe dieses Abschnitts zu erweisen haben.

Auch der heidenchristliche Cultus hat anfangs einen überwiegend häuslichen, familiären, formlosen Charakter. Die unmittelbare, substanzielle Einheit und Lebendigkeit des Geistes mit seinem reflexionslosen Gestaltungstriebe beherrscht auch ihn. Erst allmählig, und besonders unter den eben angedeuteten Bedingungen, stellt sich die Nothwendigkeit einer festeren Ordnung heraus und ruft diese ins Leben.

I. Vorbedingungen des Gottesdienstes.

Wir gehen von dem Allgemeinen aus, indem wir zuerst die eigenthümliche Bestimmtheit der Gemeinschaft, aus welcher der heidenchristliche Cultus hervorgeht, uns vergegenwärtigen, ferner noch besonders seinen Ursprung und sein Subject ins Auge fassen, und endlich auf sein Verhältniß zum judenchristlichen Cultus, so weit es an dieser Stelle schon möglich ist, achten wollen.

1. Vier Puncte sind es in erster Beziehung namentlich, die übereinstimmend in allen apostolischen Briefen mit dem bestimmtesten Bewußtsein ausgesprochen werden. Sie betreffen den Gesammt-Charakter der Christengemeine in ihrer Einheit, die Stellung und Dignität ihrer Glieder, die Grund-Beschaffenheit ihres Lebens und seiner Aeußerungen, und das Ziel desselben.

Im Gegensatz zum A.Tlichen Tempel, der als ein Abbild des Reiches Gottes in Israel [1]) nur vorbildlich und äußerlich die Gemeinschaft Gottes und seines Volkes darstellte, sieht sich die ganze Christengemeine selbst als einen heiligen und geistlichen Tempel des lebendigen Gottes an, dessen Grundstein Christus ist; als eine Behausung, in welcher Gott wohnet durch den heiligen Geist, und die auferbauet ist aus den einzelnen Gläubigen, als den lebendigen Steinen, die alle durch dasselbe geistliche Leben erzeugt, von ihm durchströmt, in ihm verbunden sind (Ephes. 2, 20—22; 1 Cor. 3, 16; 2 Cor. 6, 16; Hebr. 3, 6; 1 Petri 2, 5).

Alle Glieder dieses Tempels haben gleichen Zugang zu Gott und unmittelbaren Verkehr mit ihm (Röm. 5, 1 ff.), denn sie stehen Alle zu ihm in gleichem Verhältnisse durch den Glauben an Christum, in welchem sie mit Gott versöhnet sind. Aufgehoben ist also der A.Tliche Gegensatz von Priester und Volk, überhaupt jeder principielle und specifische Unterschied der Gläubigen als solcher in ihrer Beziehung zu Gott und untereinander. Selbst die Apostel nehmen keinen derartigen Unterschied für sich in Anspruch, sondern stellen sich Allen gleich und empfehlen sich der priesterlichen Fürbitte der Gemeinen (1 Thess. 5, 25; 2 Thess. 3, 1; Röm. 1, 11. 12; Ephes. 6, 19 u. A.). Alle, sie seien Lehrende oder Lernende, sind Priester Gottes (1 Petri 2, 5. 9; Apoc. 1, 6), die die Salbung des Geistes empfangen haben (1 Joh. 2, 20. 27),

1) Vergl. Hengstenberg, Authent. d. Pentat. Band 2. Berlin. pag. 628 ff.

in denen Allen er seine erleuchtende, heiligende, versiegelnde Wirksamkeit ausübt (Joh. 6, 45; 7, 38; 1 Thess. 4, 9; 2 Cor. 1, 21. 22; Ephes. 1, 13; 4, 30; 1 Joh. 2, 20—27), und die keiner andern Vermittlung bedürfen (1 Tim. 2, 5), weil sie Alle ihren priesterlichen Gnadenstand ausschließlich und unausgesetzt aus dem einmaligen und vollgültigen Opfer Jesu Christi, des rechten, einigen Hohenpriesters, ableiten und empfangen (Hebr. 7, 24—28; 9, 12. 26. 28; 10, 10—14. 19 ff.; 4, 14—16).

Darum bedarf es auch fortan keines versöhnenden Opfers mehr, weder eines blutigen noch eines unblutigen. Dennoch aber sieht sich das Priestergeschlecht der Christen, auf Grund und in Kraft des Opfers Christi zu einem Opferdienst berufen. Ihr ganzes Sein und Leben ist Ein beständiges, um Christi willen Gott gefälliges, geistliches und heiliges Opfer, eine *προσφορὰ ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, und *εὐπρόσδεκτος τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Röm. 15, 16; Phil. 4, 18; 1 Petr. 2, 5), insofern sie sich selbst Gotte hingeben, seinem Willen dienen, und diese selbstverleugnende Opferung in ihrem Glauben, Bekennen, Leiden, im Beten, Loben, Danken, und in den Werken christlicher Barmherzigkeit und Liebe beweisen (Röm. 12, 1; Phil. 2, 17; 4, 18; 2 Timoth. 4, 6; 1 Petri 2, 5. 9; Hebr. 13, 15. 16). Das ist auch ihr rechter, vernünftiger, heiliger Gottesdienst (*λατρεία* Röm. 12, 1; *θρησκεία* Jac. 1, 27; *λειτουργία* Phil. 2, 17).

Zweck und Ziel aber aller christlich-priesterlichen Lebensthätigkeit ist die Erbauung, die *οἰκοδομή*. Der oberste Grundsatz, nach welchem jene geübt und beurtheilt sein will, dem sie sich schlechterdings unterzuordnen hat, ist: *πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω* (1 Cor. 14, 26; 6, 12; 10, 23; Röm. 14, 19). Die subjectivistische Verkümmerung, die dieser Begriff durch einseitige Beschränkung desselben auf die individuelle Gefühlserregung erlitten, ist dem N.Tlichen Sprachgebrauch durchaus fremd. Ihm ist *οἰκοδομή* das Gegründetwerden auf den rechten Grund, Christum, und das allseitige Wachsen und Festwerden der Gläubigen auf demselben, in einheitlichem Zusammenhange mit dem ganzen Leibe christlicher Gemeinschaft. Jeder Einzelne für sich und die ganze Gemeine soll ein Bau Christi werden; und jeder Einzelne ist da zugleich Einer, der da erbaut sich und die Gemeine, und der von ihr erbaut wird (1 Cor. 3, 11 ff.; Ephes. 2, 20 ff.; 4, 12. 16. 29; Col. 2, 7. 19; 1 Petri 2, 5; Röm. 15, 2; Jud. 20). Weil aber die *οἰκοδομή* der Zweck aller christlichen Lebensäußerung ist, so ist sie auch selbstverständlich das Maaß und die Schranke, nach welcher die individuelle christliche Freiheit sich selbst zu bestimmen und zu beschränken hat (1 Cor. 10, 23). Denn höher als das *ἑαυτὸν οἰκοδομεῖν* muß ihr das *ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖν* stehen (1 Cor. 14, 4) [1]).

Hiermit sind alle Bedingungen zu einem wahrhaften Gemeine-Gottesdienst gegeben. Wie Christus, das Haupt, in seiner Person das wahre Heiligthum, der rechte Hohepriester, das vollkommene Opfer ist, so ist auch sein Leib, die auf ihm erbaute und sich erbauende Gemeine zugleich Tempel, Priester und Opfer in einer Person, und als solche allein zur Feier auch eines wahren äußeren Gottesdienstes berechtigt und befähigt. Es fragt sich aber, bedarf auch diese Gemeine noch des äußeren gemeinsamen Cultus, da ihr ganzes Leben ein beständiges, Gott geweihtes Opfer ist? und kann sie einen solchen Cultus vollziehen, da alle ihre Glieder in wesentlich gleichem Verhältniß zueinander stehen?

2. Weit entfernt, daß der allgemeine priesterliche Opferdienst aller Christen die Gemeine der Nothwendigkeit eines besonderen *cultus publicus* und *externus* überhöbe, liegt grade in ihm das Bedürfniß und die Forderung eines solchen, damit in diesem jener allgemeine Christenberuf zu seinem directen und concreten Ausdruck komme, und wiederum durch ihn in Jedem gesund und wirksam, bleibend und wachsend erhalten werde. War doch den Gläubigen ihr Verhältniß zu Christo ein viel zu selbstständiges und allbedingendes,

1) Vergl. Harleß, christl. Ethik. 4. Aufl. Stuttg. 1849. § 38a, pag. 166 ff.; und Neander a. a. O. pag. 233 Anmerk.

reales und persönliches, als daß sie sich — wie heut zu Tage nicht selten gefordert und verheißen wird [1]) — mit der allgemeinen Darstellung desselben im Leben hätten begnügen können und nicht vielmehr den dringendsten Trieb haben müssen, dieses Grundverhältniß nicht bloß in seinen abgeleiteten Wirkungen, sondern als solches selbst, nach seinem ursprünglichen Wesen und auf eine dem entsprechende, selbstständige Weise kund zu geben. Durch ihr allgemeines, Gott dienendes Leben wird nicht der Cultus unnöthig gemacht oder in den Hintergrund gestellt, sondern umgekehrt ist es dieser, der auch jenes alltägliche Leben in seine Sphäre emporhebt, und ihm erst seine Weihe giebt. Wissen sie doch ferner, daß sie Alles, was sie sind, nur durch Christum, und im bleibenden Lebenszusammenhange mit ihm sind (Col. 1, 18; 3, 11), daß aller Besitz und Bestand der Heilsgnade eine fortwährende That Gottes an ihnen ist (Ephes. 2, 8—10), die sie nicht anders als durch fleißigen Gebrauch der geordneten Mittel und Unterpfänder der Gnade erfahren und bewahren können (Röm. 6, 3 ff.; Tit. 3, 5—7; Röm. 10, 17; 1 Cor. 10, 16).

In diesen beiden Bedingungen aber des christlichen Glaubens, jener subjectiven, heilspsychologischen und dieser objectiven, heilsökonomischen, liegt auch die Nothwendigkeit eines äußern und zugleich gemeinsamen christlichen Cultus. Denn das innere Leben, das in diesem zur Erscheinung kommt, ist ein gemeinsames: Ein Herr, Ein Geist, Ein Glaube (1 Cor. 12, 4. 5; Ephes. 4, 4. 5); und die Gnadenmittel sind theils hörbar- und sichtbar-sinnlicher Natur, theils hat und empfängt sie der einzelne Gläubige immer nur in und mit der Gemeinschaft des Leibes Christi, an welcher er wiederum nur Theil hat und behält durch Empfang und Gebrauch dieser Gottgeordneten Mittel des Heils (1 Cor. 10, 17; 12, 13). Die isolirte und einsame Selbsterbauung dagegen widerspricht sowohl dem Wesen des Leibes Christi als der Natur und Bestimmung der Gnadenmittel, und zerstört die Gemeinschaft durch selbstsüchtige und eigenmächtige ἐθελοθρησκεία, statt sie zu erbauen (Col. 2, 18. 19; Ephes. 4, 15. 16; 5, 19). Besonders klar und bestimmt wird dieser Zusammenhang des allgemeinen Priesterthums aller Christen mit den gemeinsamen gottesdienstlichen Versammlungen derselben ausgesprochen Hebr. 10, 19—25; und zwar so, daß die Nothwendigkeit der Theilnahme an den letzteren durch den allgemeinen Priesterberuf Aller begründet und aus ihm selbst deducirt wird.

3. Eben so wenig widerstreitet der priesterlichen Einheit und Gleichheit aller Christen die auch für das Zusammenkommen und den Vollzug des Gottesdienstes unentbehrliche Besonderheit und Unterschiedlichkeit des Berufs. Denn weder ist die letztere, wie wir schon gesehen, auf einen specifischen Unterschied zurückzuführen, noch ist die Christengemeine wegen der ersteren eine todte, gleichartige Masse. Sie ist ein wirklicher, lebendiger Leib, eine reiche, harmonisch gegliederte Einheit, die in sich selbst die lebensvollste Fülle von mannigfachen Unterschieden enthält; und ist nur als solche Subject des Cultus.

Diese Unterschiede haben aber alle zu ihrer unverrücklichen Basis die Gleichheit Aller in ihrem Verhältniß zum Haupt und zu seiner wesentlich einen und gleichen Heilsgnade. Sie ist das Element, in welchem jene sich zu bewegen haben, wenn sie berechtigt sein und wirklich zur Erbauung des Leibes dienen sollen (1 Cor. 3, 5 ff.; Col. 2, 18. 19). Nicht also aus der Gnade selbst sind die Unterschiede abzuleiten, wohl aber theils aus der constitutiven Bedeutung, welche die Gott geordneten Gnadenmittel für das Entstehen und das Bestehen des Glaubens haben (Röm. 10, 13—17), und die eine Verwaltung derselben, also auch eine Unterscheidung von Gebenden und Empfangenden nothwendig macht; theils aus der Mannigfaltigkeit der Gnadengaben (Charismen), die im Anschluß an die natürlichen Gaben derselbe Geist wirkt, je nachdem

---

1) Besonders von Rothe, Anfänge der christlichen Kirche, Band 1, Wittenberg 1837; namentlich pag. 33—47.

er will (1 Cor. 12, 11). Aus ihnen gehen die verschiedenen Berufe aller Christen hervor, die in gegenseitiger Handreichung einer dem andern dienen sollen; besonders aber die primären und hervorragenden Thätigkeiten der Gemeine-Lehrer und Hirten, die eben πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος (Ephes. 4, 11. 12) dienen, d. h., wie der Apostel v. 16 erklärt, die die Heiligen zubereiten sollen, damit jedes Glied in seinem Maaße und mit seiner Gabe den Andern diene, und also an seinem Theil zur Erbauung des Leibes beitrage (1 Cor. 12; Röm. 12, 4 ff.). Die Erbauung des Ganzen ist also sowohl die Schranke der Freiheit des Einzelnen, als auch das Vehikel und die Sphäre für die Bethätigung seiner Gabe, die wiederum ihrerseits Jedem die Stellung und die Richtung seiner Thätigkeit anweist, und namentlich darüber entscheidet, ob die letztere berufen ist, eine mehr peripherische zu sein, die sich auf den allgemeinen Christenberuf beschränkt, oder eine mehr centrale, also namentlich auch im öffentlichen Gottesdienst lehrend und leitend hervortretende. Denn nicht Alle können Apostel, nicht Alle Propheten, nicht Alle Lehrer sein u. s. w. 1 Cor. 12, 29. Und damit nicht durch Ueberschätzung der Gabe und Verkennung der Unterschiede Störungen und Spaltungen im Leibe entstehen (1 Cor. 12, 25), soll jeder darauf achten, daß er nicht höher trachte, denn sich's gebühret, sondern trachte, daß er sich bescheide je nach dem Maaße des Glaubens und nach der ihm angewiesenen gliedlichen Stellung innerhalb der Gemeinschaft des Leibes Christi (Röm. 12, 3; 1 Cor. 4, 6).

4. Daß es unter diesen Voraussetzungen zu einem äußern und gemeinsamen Gottesdienst kommen konnte und mußte, versteht sich nach dem Gesagten von selbst, und wird uns auch besonders von den apostolischen Briefen bestätigt. Aber es konnte nicht fehlen, daß der Unterschied, der zwischen den Juden- und den Heiden-Christen theils in Beziehung auf Nationalität, Bildung und Sitte, theils aber und ganz besonders in ihrem Verhältniß zum alten Testament bestand, auch auf den Cultus von Einfluß sein mußte, wenngleich der Grundtypus bei Beiden der gleiche und selbige war. Während die Judenchristen sich noch an die ceremonial-gesetzlichen Bestimmungen des A. Ts für gebunden erachteten, waren zwar auch die Heidenchristen zur Beobachtung der sogenannten noachischen Gebote verpflichtet, aber mit voller Bewahrung ihrer christlichen Freiheit vom Gesetz. Und wo diese Freiheit durch den Einfluß judaistischer Irrlehrer bedroht ist, da ermahnt der Apostel Paulus auf's nachdrücklichste und in Uebereinstimmung mit den übrigen Aposteln (Act. 15, 7 ff.; Gal. 2, 6 ff.), daß die Christen sich nicht mehr ein falsches, gesetzlich gebundenes Gewissen machen lassen, sondern in der Freiheit bestehen sollen, zu welcher sie Christus befreit habe (Gal. 4, 9—11; 5, 1; Col. 2, 16 ff.)[1]. Darum kennen sie keinen principiellen Unterschied der Tage; das ganze Leben ist ein Gott geweihtes Opfer, jeder Tag ein gottesdienstlicher, in die Sphäre der Sabbathe Gottes emporgehobener. Auf dieser Grundlage wird aber schon früh neben dem freigelassenen Sabbath der Sonntag, als Tag des Herrn, besonders ausgezeichnet und allgemein für die gottesdienstlichen Versammlungen bestimmt (Actor. 20, 7; 1 Cor. 16, 12; Apoc. 1, 10). Doch so wenig damit die christliche Gleichstellung aller Tage aufgehoben werden sollte, so scheint sich auch diese Unterscheidung in freier Weise, und darum anfangs mit verschiedener Praxis gebildet zu haben, wenn Diejenigen Recht haben[2], die bei Röm. 14, 5. 6 nicht an Fasttage, sondern an Festtage, d. h. an eine ausgezeichnetere Feier bestimmter Tage, namentlich des Sonntags, gedacht wissen wollen. Ich meinestheils muß übrigens der ersteren Erklärung dieser Stelle den Vorzug geben.

---

1) Ganz übereinstimmend mit jener Rede des Herrn am Jacobsbrunnen (Joh. 4, 21—23) stellt hier der Apostel dem Christenthum gleichermaaßen das Juden- und Heidenthum gegenüber, die beide, obgleich materiell wesentlich verschieden, doch formell in dem sie beherrschenden gesetzlichen, an das Aeußere und Sinnliche — τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα — gebundenen Sinn verwandt sind.

2) Vergl. Harleß, Zeitschrift. Band XXI (1851) pag. 16.

Mit dieser Stellung des Heidenchristenthums zur A.Tlichen Gesetzesökonomie hängt es auch zusammen, daß hier von einem Anschluß an den jüdischen Gottesdienst, an den Synagogen-Cultus, in der Weise der Jerusalemischen Gemeine nicht mehr die Rede sein kann. Und wenn man, wie Rothe (a. a. O. pag. 143), zum Beweis für das Bestehen eines fernern und bleibenden Zusammenhangs mit der Synagoge sich auf Stellen, wie: Act. 13, 5. 14. 42 ff.; 14, 1; 18, 4 ff.; 19, 8 ff. berufen hat, so übersah man, daß in ihnen nur von der missionirenden Thätigkeit der Apostel, und gar nicht vom Cultus der Christen die Rede ist. Allerdings hielten es die Apostel für ihre Pflicht, allenthalben den Juden zuerst das Wort Gottes zu sagen (Act. 13, 46; 18, 6), auch benutzten sie aller Orten die Synagogen als die natürlichen Anknüpfungspuncte für ihre Predigt von Christo und für die Bildung von Christengemeinen [1]); — aber gewöhnlich wurden sie aus denselben gar bald mit Schimpf ausgestoßen, und von einer fortgesetzten Verbindung zwischen der Synagoge und den jungen christlichen Gemeinen begegnen wir so wenig einer Spur im neuen Testament, daß vielmehr an mehren Stellen gradezu eine gänzliche Absonderung und Trennung von ihnen uns berichtet wird (Act. 14, 4; 18, 6. 7; 19, 9). Auch heißt hier die Versammlung der Christen nicht mehr Synagoge, wie bei den Judenchristen, sondern ἐκκλησία (1 Cor. 11, 18; 14, 34). Eben so ist uns vielfach bezeugt, daß sich die Christen, wie schon zu Jerusalem, in Privathäusern, z. B. des Aquila und der Priscilla zu Ephesus und Rom, des Gajus zu Corinth, zu versammeln pflegten, und daß sie in manchen Städten, wegen ihrer großen Anzahl, dafür mehre Häuser zu benutzen sich genöthigt sahen (ἡ κατ᾽ οἶκον ἐκκλησία Röm. 16, 5. 23; 1 Cor. 16, 19; Col. 4, 15; Phil. 2).

II. Hauptheile des Gottesdienstes.

Wenn aber also eine auch nur theilweise Verbindung des heidenchristlichen Cultus mit dem Synagogendienst, und demgemäß auch eine Theilung des Gottesdienstes in einen öffentlichen, missionirenden und einen privaten in der Form, wie sie anfangs zu Jerusalem bestand, sich nicht erweisen läßt, so folgt daraus keineswegs, daß eine solche Theilung und Unterscheidung in den heidenchristlichen Gemeinen überhaupt nicht statt gefunden habe. Diese ist vielmehr auch hier mit Nothwendigkeit sowohl aus dem Missionsberuf der Christengemeinen, als aus der Natur der Abendmahlsfeier zu erschließen, obwohl uns das N. T. dafür nur einen geringen directen Anhaltspunct bietet. Hierher könnte schon Act 20, 20 gerechnet werden, wo der Apostel zu den Aeltesten der Ephesinischen Gemeine sagt, daß er ihnen δημοσίᾳ καὶ κατ᾽ οἴκους das Evangelium gepredigt habe. Bei dem letztern Ausdruck wäre vielleicht besonders an die engeren und privaten Versammlungen der Christen in den Häusern zu denken [2]), während der erstere sich auf die öffentliche und tägliche, auch vor Juden und Griechen, anfangs in der Synagoge, später in der Schule des Tyrannus (Act. 19, 8—11) geübte Wirksamkeit des Apostels bezieht. So gefaßt böte dieser Ausdruck eine Parallele dar zu jenem ἐν τῷ ἱερῷ καὶ κατ᾽ οἶκον Act. 2, 46 u. 5, 42.

Eine sichere Basis aber für die in Rede stehende Unterscheidung giebt uns der erste Brief an die Corinther. Hier spricht der Apostel, Cap. 11—14, entschieden von zweierlei Versammlungen der Gemeine, deren eine für die homiletisch-didaktischen Functionen, die andere für die Agapen- und Abendmahlsfeier bestimmt war. In beiden waren Mißbräuche eingerissen: dort in der Anwendung der Geistesgaben der Rede,

1) Vergl. Thiersch a. a. O. pag. 123.

2) Daß sich noch während des Aufenthalts des Apostels zu Ephesus mehre Hausgemeinen bildeten, kann uns bei seinem langen Verweilen und bei dem großen und mächtigen Erfolg seiner Predigt in dieser Stadt (vergl. Act. 19) nicht wundern, und wird uns auch ausdrücklich 1 Cor. 16, 19 bestätigt.

hier in der Verwaltung der Agapen. Er beginnt mit der Rüge der letzteren, als des wichtigeren Theils ihrer gottesdienstlichen Zusammenkünfte (11, 17—34: πρῶτον μεν v. 18, und συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ, οὐκ ἔστι κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν), handelt dann (12, 1—14. 25) von den Geistesgaben, und schließt daran (14, 26 ff.) regulative Vorschriften für die Verwendung und Verwaltung derselben in den Versammlungen (ὅταν συνέρχησθε v. 26). Daß die Agapenfeier eine auf die Christen beschränkte und in sich geschlossene war, liegt in der Natur derselben und versteht sich von selbst. Dagegen legt der Apostel den letzteren Versammlungen einen öffentlichen Charakter bei, wenn er nicht nur emphatisch die ganze Gemeine bei diesen gegenwärtig sein läßt (v. 23: ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ) [1]), sondern ausdrücklich hervorhebt, daß auch den Nichtchristen (ἄπιστοι v. 23 u. 24) der Zugang zu denselben offen stand [2]).

Daraus folgt aber, daß auch der heidenchristliche Gottesdienst einen exoterischen und einen esoterischen Theil hatte, indem er aus zwei Zusammenkünften bestand, deren eine, die öffentliche, für den Dienst am Wort bestimmt war, während in der anderen, der geschlossenen, die Agapen in Verbindung mit dem Abendmahl gefeiert wurden. — Beide Versammlungen, wie sie, mindestens nicht immer an demselben Orte gehalten wurden, waren auch höchst wahrscheinlich zeitlich voneinander getrennt. Denn es ist wol als gewiß anzunehmen, daß die zweite Zusammenkunft zur Zeit des Abendessens statt fand. Dafür spricht sowohl die Analogie der Einsetzung des Abendmahls, als ausdrücklich Act. 20, 7 ff., wo von einer solchen Versammlung die Rede ist, die der Apostel Paulus zu Troas μέχρι μεσονυκτίου, ja sogar ἄχρις αὐγῆς hält. Endlich sehen wir auch aus dem bekannten Bericht des Plinius (Ep. X, 97), daß noch bis in seine Zeit hinein bei den bithynischen Christen beide Zusammenkünfte zeitlich voneinander getrennt waren. Im Gegensatz zu der letzteren fand die erste, schon um ihres öffentlichen Charakters willen, in den Frühstunden des Tages statt, so daß die Christen in diesen beiden Zusammenkünften ihren täglichen Morgen- und Abend-Gottesdienst feierten.

III. Der öffentliche, homiletisch-didaktische Gottesdienst.

Es liegt uns nun ob, den Charakter beider Gottesdienste näher darzustellen. Wir beginnen mit dem ersteren, dem homiletisch-didaktischen, der uns besonders 1 Cor. 14, 26 ff. geschildert wird, und dessen Bestandtheile, wie wir aus eben dieser Stelle kennen lernen, Lehre und Gebet waren.

A. Das Element der Lehre.

1. Das Hauptelement desselben war die Lehre, die ihre Basis an den üblichen Schriftlectionen aus dem A. T., und an den Mittheilungen aus den Reden und Thaten des Herrn hatte. Hinsichtlich der letzteren, aus welchen die spätere Sitte der N.Tlichen, evangelischen Lectionen hervorging, berufen wir uns mit Thiersch (pag. 157) auf 1 Cor. 11, 23 ff. und 15, 3 ff. Was aber die A.Tlichen Lectionen anlangt, so erwähnt zwar das N. T. derselben nirgends ausdrücklich, aber theils sind sie mit Sicherheit

---

1) Es könnte aus diesen Worten zu schließen sein, daß die homiletischen Versammlungen in einem größeren, öffentlichen Raum gehalten wurden (wie z. B. in der Schule des Tyrannus zu Ephesus), der Jedermann zugänglich war; während die Feier der Agapen in einzelnen Häusern statt fand, die eben deshalb von den Privatwohnungen der übrigen Christen (1 Cor. 11, 22) unterschieden waren. Wenigstens kann ich aus der letzteren Stelle nicht mit Nitzsch (a. a. O. pag. 267 Anmerk. 1) den sichern Schluß ziehen, daß die letztere Zusammenkunft immer an demselben Orte gehalten wurde, wo die erste.

2) Darnach möchte auch die im Allgemeinen richtige Bemerkung Höfling's („Sacram. der Taufe" Erlangen 1846. Band 1, pag. 157 Anmerk.) in etwas zu modificiren sein. Denn es ist wol nicht zu bezweifeln, daß der Apostel in unsrem Capitel den Gemeine-Gottesdienst im Auge hat.

vorauszusetzen, und z. B. Col. 3, 16 gewiß mit gemeint; theils kann das πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει (1 Tim. 3, 13) allein von dem öffentlichen Schriftlesen in den Gemeineversammlungen verstanden werden, da der Apostel die ἀνάγνωσις eng mit der Ermahnung und Lehre verknüpft, und einen Ausdruck gebraucht, der im N. T., wo er nur noch zweimal vorkommt (Act. 13, 15; 2 Cor. 3, 14), gleichwie in der späteren liturgischen Kirchensprache [1]) für das öffentliche Vorlesen der heiligen Schriften in der Synagoge und in der christlichen Kirche ausgeprägt war.

2. Mit den Lectionen standen mehr oder weniger in Verbindung die freien Vorträge, die sich theils erklärend, theils frei producirend an dieselben anschlossen, und in denen die Gemeinen das Wort Gottes, die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων, reichlich unter sich wohnen ließen (Col. 3, 16; 2 Theff. 2, 15; 1 Tim. 4, 6; 2 Tim. 1, 13; 3, 14; Tit. 1, 9). Zugleich gab sich in ihnen der ganze Reichthum und die Fülle des Lebens und der Geistesgaben kund, die über die apostolischen Gemeinen ausgegossen war. Denn diese Erbauung der Versammelten durch das Wort war weder ausschließliches Privilegium der Apostel, obgleich ihre Predigt maaßgebend und normirend für Alle war, noch war sie allein an den Beruf der Gemeine-Aeltesten gebunden, wenn gleich von ihnen erwartet und später gradezu gefordert wurde, daß sie διδακτικοὶ seien und ἱκανοὶ καὶ ἑτέρους διδάξαι (1 Tim. 3, 2; 2 Tim. 2, 2. 24; Tit. 1, 9). Mit Ausnahme des weiblichen Theils der Gemeine (1 Cor. 14, 34; 1 Tim. 2, 12) hatte vielmehr ein jedes dazu befähigte und begabte Gemeineglied das Recht, in der Versammlung redend und lehrend aufzutreten. Es war also der Gegensatz von Lehrenden und Lernenden kein absoluter, sondern ein relativer und fließender.

Abstract gefaßt nahm allerdings ein jedes Gemeineglied die Stellung eines Laien oder ἰδιώτης (1 Cor. 14, 16: ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου) [2]) nur so lange ein, als es der Rede eines Anderen zuhörte, und konnte wiederum diese Stellung mit der des Lehrenden vertauschen, sobald es das Wort ergriff. In concreto galt jedoch die Relativität dieses Gegensatzes — was wir gegen Rothe (a. a. O.) hervorheben — nur den mit einem der Lehr-Charismen Begabten; denn von diesen allein redet der Apostel in jenem Capitel, und von ihnen allein konnte streng genommen der Apostel sagen, daß sie, wenn sie auch selbst lehrend auftraten, während der Rede oder des Gebets eines Anderen die Stellung eines Laien einnahmen. Da aber das Lehren nicht an bestimmte Personen gebunden war, so fand ein sehr freier Wechselverkehr der Rede statt, ein ungebundes διαλέγεσθαι und ὁμιλεῖν (Act. 20, 7. 11), das zugleich in sehr mannigfaltigen Formen sich kund gab. Denn je nach der natürlichen Fähigkeit und dem eigenthümlichen Bildungsgang, besonders aber nach dem geringeren oder größeren Maaß der freien, bewußten und verständigen Selbstthätigkeit der Einzelnen im Verhältniß zum Walten und Wirken des sie ergreifenden heiligen Geistes, traten in den Versammlungen namentlich Glossolalen, oder Propheten, oder Lehrer auf, die entweder im Drange überschwänglicher Gefühle und mit deprimirter Verstandesthätigkeit, in begeisterten, fremdartigen und unverständlichen Reden, besonders Gebeten und Psalmen, ihren subjectiven Empfindungen und Erfahrungen freien Lauf ließen; oder auf momentanen Antrieb des heiligen Geistes die Tiefen des menschlichen Herzens und des göttlichen Rathschlusses enthüllten, und mahnend und tröstend in verständlicher Rede die Gemüther unmittelbar

---

1) Cf. Suicer a. a. O. s. v. pag. 247.

2) Wird dieser Ausdruck, wie Meyer im Commentar thut, streng local gefaßt, so haben wir in ihm eine Andeutung für die Einrichtung der Cultus-Räume, namentlich dafür, daß der jedesmal Lehrende zu der Versammlung von einem dazu bestimmten Platze aus redete. — Da aber die locale und die mehr abstracte Bedeutung von τόπος, Stelle und Stellung, so leicht ineinander übergeht, so ziehe ich die von de Wette und Rothe (a. a. O. pag. 156 Anmerk.) gegebene Erklärung vor.

erfaßten und erschütterten; oder endlich unter dem Einfluß stetiger Geisteswirkung in ruhigem und verständigem Lehrvortrag die christliche Wahrheit negativ und positiv entwickelten, und mit dem Gemeine-Leben vermittelten [1]).

3. Wenn man aber, wie selbst Rothe (a. a. O. pag. 156 ff.), diese Thatsachen zum Beweis dafür angeführt hat, daß in der apostolischen Zeit eine allgemeine Lehrfreiheit Aller statt gefunden, so trägt man dabei theils einen sehr verfänglichen, modernen Begriff gradezu in jene Zeit hinein, theils übersieht man den Unterschied, der zwischen der abstracten Befugniß Aller zum öffentlichen Reden, und der faktischen und berechtigten Ausübung derselben nachweisbar bestand; denn die letztere war an eine doppelte, und wenn man will, dreifache, sowohl natürliche, als geistliche Schranke gebunden, die doch nur einen geringen Theil der Gemeine wirklich zu Wort kommen ließ. Wenn wir nämlich auch davon absehen, daß jenes Recht doch nur den wirklich gläubigen, erleuchteten und geheiligten Christen, mit Ausschluß der Frauen, zukam, so konnten diese von ihrem Recht doch nur Gebrauch machen unter Voraussetzung der natürlichen Befähigung und der geistlichen Begabung mit einem Charisma. Gabe und Gnadengabe also, und der damit gesetzte innere Beruf, bildete eine wesentliche Schranke der Redefreiheit; und darum will der Apostel, daß Niemand die Gränze überschreite, die ihm seine Gabe und seine gliedliche Stellung im Ganzen zuweist (Röm. 12, 3 ff.; 1 Cor. 12, 15 ff.). Ferner aber erwuchs auch den Begabten eine neue Schranke aus dem Zweck der Versammlungen, der Gemeine-Erbauung, nach dem Kanon: *πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ*, und *πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω* (1 Cor. 10, 23; 14, 26). Aus diesem Grunde tadelt und beschränkt der Apostel das sich Vordrängen der Glossolalen und Propheten in Corinth, und hebt besonders das sich seltner findende und verhältnißmäßig nur Wenigen gegebene *χάρισμα διδασκαλίας*, als die bei weitem mehr denn die übrigen für die Erbauung der Gemeine geeignete Gabe hervor. Jenen will er nur mit Maaß und unter gewissen Bedingungen — falls ein Hermeneut zugegen ist oder die *διακρίσις πνευμάτων* nach der *ἀναλογία τῆς πίστεως* (Röm. 12, 6) geübt wird — das öffentliche Reden gestatten, und auch dann nur zwei- bis dreimal.

Wir finden also allerdings etwas an die später sogenannte allgemeine Lehrfreiheit Erinnerndes und ihr Aehnliches in Corinth, wo hellenische Redegabe und Redelust sich mit Hintansetzung aller Schranken, sowohl der des Geschlechts, als auch des Berufs und der Erbauung, gern des Wortes bemächtigte, und besonders nach den in die Augen fallenden und äußerlich imponirenden niederen Formen der Rede strebte; diese Erscheinung ist aber so wenig das Normale, daß der Apostel sie ernst und entschieden als unberufene Anmaaßung, und als erbauungswidrigen Unfug bekämpft und verbietet [2]). So war denn der abstracten Redebefugniß eine Grenze gesetzt, freilich noch nicht durch eine äußere Ordnung, sondern durch eine in der

---

1) Es liegt nicht im Zweck dieser Arbeit, in eine ausführlichere Erörterung der Lehr-Charismen der apostolischen Zeit einzugehen. Nur zweierlei sei hier bemerkt: 1) daß wir in der Didaskalie, welche allmählig die andern Formen verdrängt, den Ursprung und den Urtypus der späteren eigentlichen Gemeine-Predigt, der kirchlichen Homilie, zu sehen haben; und 2) daß die andern Formen keineswegs ganz aus dem kirchlichen Leben geschwunden sind, wohl aber ihren wunderbaren, außerordentlichen Charakter an einen mehr vermittelten, der natürlichen Entwicklung sich anschließenden, drangegeben haben. Darum findet aber auch das Urtheil, das der Apostel über die Glossolalie und Prophetie fällt, noch immer seine volle Anwendung auf die ihnen ähnlichen Predigtweisen. Die Einen bedürften noch immer eines Hermeneuten, damit sie nicht sich allein, sondern die Gemeine erbauen; und bei den Andern thäte Prüfung und Unterscheidung der Geister Noth, wenn sie überhaupt erbauen und nicht zerstören sollen.

2) Vergl. die sehr ernsten und richtigen Bemerkungen Mosheim's über diesen Gegenstand (Comment. pag. 151 Anmerk. 2), die mit den Worten schließen: ergo non qui volebat, dicere ad populum poterat, sed is tantum, qui se potestatem docendi a Deo accepisse perhibebat, atque demonstrabat.

Sache selbst liegende, innere, in welcher erst die später mit Recht eingeführte äußere Lehrordnung ihre Begründung und ihre Berechtigung hat [1].

4. Obgleich also unter den Gläubigen keine ceremonialgesetzliche Unterscheidung zwischen lehrenden Klerikern und lernenden Laien bestand, so weiß doch das apostolische Zeitalter nichts von einer allgemeinen, ungeordneten Lehrfreiheit Aller, sondern es traten öffentlich lehrend nur diejenigen auf, die ein Charisma der Rede besaßen, und unter diesen waren wiederum die mit dem *χάρισμα διδασκαλίας* Begabten vor den Anderen insbesondere bevorzugt (1 Cor. 14, 19). Die Glossolalen, Propheten, Lehrer waren mithin die natürlichen und freien Organe der versammelten Gemeine, durch welche diese ihr Glaubensbewußtsein aussprach, und sich immer aufs neue in den ihr einwohnenden Lebensgrund, die *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, durch freie Reproduction desselben, versenkte. Eben wegen dieser freien Form, die einem Jeden vom Geiste Getriebenen und Begabten öffentlich das Wort zu nehmen gestattete, war die Lehrthätigkeit ein wirkliches Selbstgespräch der Gemeine mit sich selbst, ein sich selbst Erbauen und Vermahnen derselben. Vergl. das *ἑαυτούς* oder *ἀλλήλους* Ephes. 5, 19; Col. 3, 16; Hebr. 10, 24.

Daß aber die Didaskalie den Vorrang vor den übrigen Redeformen gewann und behielt, lag nothwendig in ihrer Natur: in ihrem Verhältniß zum Subject und Object der Rede, wie zur Gemeine und ihrer Erbauung. Denn in ihr gab sich ja die von der apostolischen Wahrheit erleuchtete und Geisterfüllte Rede in ihrer höchsten Potenz, weil in der Form der freien und selbstbewußten Persönlichkeit; einer Form, die der in Christo Mensch gewordenen Wahrheit am meisten adäquat war, weil sich diese hier in ihrer fortwährend Person ergreifenden und bildenden Macht und Wirkung darstellte. Sie aber war auch am geeignetsten, die Gemeine zu erbauen. Denn bei ihr waren die Redenden und die Hörenden am wenigsten dem trübenden und täuschenden Einfluß ausgesetzt, weil sich hier nicht leicht unbemerkt und unerkannt Irrlehren einschleichen konnten, die auch von jeher das Licht der klaren und einfachen Lehre gemieden und es vorgezogen haben, sich in die niederen, unklaren und dunklen Formen der Rede zu hüllen. Die Didaskalie dagegen war Jedermann zugänglich und verständlich, und konnte auch ohne außerordentliche hermeneutische und diakritische Gabe von Allen beurtheilt, angeeignet und angewandt werden.

Was endlich den Charakter dieser didaskalischen Vorträge anlangt, so bildete gewiß, und namentlich für die öffentlichen Versammlungen, die Verkündigung der Heilswahrheit ein wesentliches Element derselben. Aber dabei konnten sie nicht stehen bleiben; am wenigsten entsprach ihrem Charakter ein bloßes Referat der Heilsthatsachen. Es kam vielmehr in ihnen besonders darauf an, die evangelische Wahrheit dem Bewußtsein und dem Leben der Gemeine nahe zu bringen, und sie also mit ihrer Erkenntniß und ihrem Willen zu vermitteln. Es mußte also mit der Verkündigung die erklärende und anwendende Belehrung (*ταῦτα δίδασκε καὶ παρακάλει* 1 Tim. 6, 2; 4, 13; Tit. 1, 9; *διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτούς* Col. 3, 16) in Verbindung gesetzt werden. Und diese natürlichen und nothwendigen Elemente der erbaulichen Rede, wie sie in ihrer einheitlichen Durchdringung das Wesen der christlichen Predigt bilden, und je nach der Vorherrschaft des einen oder des andern ihr den besonderen, mehr darstellenden oder mehr teleologischen Charakter geben,

---

1) Es verhält sich mit diesem Punct, wie mit vielen ähnlichen. Die spätere, äußere kirchliche Ordnung wird man freilich vergeblich im apostolischen Zeitalter suchen, wo nicht die äußere, gesetzliche Ordnung, sondern der Geist herrscht, und wo jene sich erst allmählig und in freier Weise von innen heraus gestaltet. Aber weil der Geist allein herrscht, darum ist das Leben in allen seinen Gestalten nicht ein dem Zufall und der Willkühr preisgegebenes, sondern hat sein Maaß und seine Schranke in sich selbst. Diese ist von Anfang an da und macht sich geltend; und sie bildet auch die Basis und das Recht der allmählig sich herausarbeitenden und fixirenden äußern Ordnung, die immer nur so viel gilt, als sie richtiger Ausdruck jenes innern Ordnungsprincips ist.

werden auch von dem Apostel Paulus oft namhaft gemacht, besonders aber in seiner Abschiedsrede zu Milet, wo er seine Lehrwirksamkeit als ein ἀναγγέλλειν und διδάσκειν bezeichnet, und Beides in dem διαμαρτύρεσθαι zusammenfaßt (Act. 20, 20. 21)[1].

B. Das Element des Gebets.

Den andern Hauptbestandtheil dieser Versammlungen bildeten **Gebet und Gesang** (1 Cor. 14, 13 ff. 26; Ephes. 5, 19; Col. 3, 16. 17).

1. Wie das gesammte Privatleben der Christen fortwährend von der Sphäre des bittenden, fürbittenden, dankenden Gebets umschlossen war (Röm. 12, 12; 1 Thess. 5, 17; Ephes. 6, 18; Phil. 4, 6), wie ihnen Alles geheiligt war objectiv durch das Wort, subjectiv durch das Gebet (1 Tim. 4, 5), so ward auch in dem Cultus dem **gemeinsamen Gebet** reichlich Raum gegeben. Und zwar erscheint es theils verflochten und verbunden mit den homiletischen Acten (1 Cor. 14, 13 ff; auch kann hier Act. 20, 36 verglichen werden), theils nimmt es als öffentliches Gemeine-Gebet eine mehr selbstständige Stellung ein, wie namentlich aus 1 Tim. 2, 1 ff. hervorgeht.

In dieser für unsren Zweck wichtigsten Stelle des N. T. legt der Apostel einen großen Nachdruck auf das Gemeine-Gebet, indem er vor allem Uebrigen (πρῶτον πάντων) grade darüber dem Timotheus seine Vorschriften ertheilt, und zwar sowohl über den **Inhalt und Umfang** dieses Gebets, als auch über die dazu befugten **Personen**. Denn er ermahnt hier die Christen, daß sie in ihren Versammlungen (v. 8 u. 12), eingedenk der freien und allgemeinen Gnade Gottes, heilige Hände aufheben und eifrigst ihr Gebet kund werden lassen sollen in Bitte und Dank für alle Menschen, besonders auch für die Obrigkeit. Wir erfahren also zunächst aus dieser Ermahnung, welche die zum Theil wörtlich benutzte Grundlage für das spätere, formulirte allgemeine Kirchengebet bildet, daß **Bitte und Danksagung** den Inhalt des Gebetsdienstes ausmachten. Denn den synonymen Ausdrücken δεήσεις, προσευχαί, ἐντεύξεις, an denen man in älterer und neuerer Zeit vielfach willkührlich gedeutelt hat[2]), liegt der Hauptbegriff des Gebets gemeinsam zu Grunde, den sie aber nach seinen verschiedenen Seiten: nach der der Bedürftigkeit, der hingebenden Andacht und des zuversichtlichen Vertrauens, gesteigert ausdrücken[3]).

Aus der nächstfolgenden Bestimmung sehen wir aber, daß die Christen mit ihrem Bitt- und Dank-Gebet die ganze Welt und alle Lebensverhältnisse umfaßten[4]). Zwar wird nur eines derselben vom Apostel genannt, das zur heidnischen und christenfeindlichen Obrigkeit; aber es liegt auch nahe zu erkennen, warum er grade dieses besonders hervorzuheben sich veranlaßt sah. Mit diesem, dem für die damaligen Christen schwierigsten und bedenklichsten, sind aber selbstverständlich alle anderen Verhältnisse: des Hauses, des Berufes u. s. w. vorausgesetzt und mit in den Umfang des Gemeine-Gebetes eingeschlossen. Es war dasselbe

---

1) Damit sind auch zugleich die Hauptfactoren und die daraus resultirenden **drei Grund-Verhältnisse** der Predigt gegeben. Denn nach ihrem Verhältniß zum **Worte Gottes** ist sie **Verkündigung**. In ihrer Beziehung zur **Gemeine** ist sie **Lehre**, und zwar erklärende (positiv und negativ) und ermahnende (tröstend und strafend) Lehre. Endlich in ihrem Verhältniß zur redenden **Persönlichkeit** ist sie ein **Zeugniß** des Geistes und der Kraft der Wahrheit.

2) Bekanntlich bezog Augustin (Epist. 59) unsere vier Ausdrücke auf die in der Abendmahlsliturgie vor, bei und nach der Consecration gebräuchlichen Gebete.

3) Vergl. **Huther** in **Meyer's** Commentar über das N. T. Abtheil. XI. z. u. St.

4) Ein solches allgemeines Bitt- und Dankgebet kam auch in dem täglichen Gebetsdienst der Synagoge vor: die sogenannten Schemoneh-Esreh-Berachoth, deren Abfassung die jüdische Tradition auf Esra und die Männer der großen Synagoge zurückführt. **Vitringa** a. a. O. pag. 1108 und 1032 ff.

mithin Ausdruck des positiven, heiligenden Verhältnisses, in welchem das Christenthum zu jeder irdischen Gottes-Ordnung steht, und bildete also als solches das nothwendige Correlat und Gegenbild zu dem homiletischen Act, der ebenfalls auf diese Verhältnisse, jedoch lehrend, mahnend, strafend einzugehen hatte. So schlossen sich denn Lehre und Gebet, die objective und subjective Seite des Cultus, innigst zusammen; und erst in dieser Verbindung beider konnte der letztere vollständig zum Ausdruck und zur Förderung des Glaubens, gleichwie zur Heiligung des Gesammtlebens der Christen dienen.

3. Ferner aber lernen wir aus v. 8 unsrer Stelle, verglichen mit 1 Cor. 14, 13 ff., daß sich's mit dem Beten wie mit dem Lehren verhielt; daß es ein freier Erguß des vom Geiste getriebenen Herzens, und nicht ein an bestimmte Personen gebundenes war. Jeder dazu Befähigte und Begabte unter den Männern hatte das Recht in den Versammlungen (ἐν παντὶ τόπῳ) öffentlich zu beten. Aber wie es oben bei der Lehre geschehen, so ist auch hier der betende Glossolale von dem betenden Lehrer zu unterscheiden. Nur der letztere war eigentlich im Stande, der apostolischen Ermahnung mit Bewußtsein und Willen nachzukommen; nur er vermochte wirklich auf das gemeinsame, stetige oder wechselnde Bedürfniß der betenden Gemeine einzugehen, und dasselbe auch zum klaren und gemeinfaßlichen Ausdruck zu bringen. Darauf kam es aber bei dem Gebet ganz besonders und mehr noch als bei der Lehre an, da die versammelte Gemeine das Gebet des Einzelnen als ein in ihrem Namen gesprochenes ansah, und sich auch äußerlich an demselben mindestens dadurch selbst betheiligte, daß sie ihre Zustimmung dazu durch ihr Amen gab (1 Cor. 14, 16). Deshalb fordert hier auch der Apostel vom Gebet, daß es ein der Gemeine verständliches, oder doch für ihr Verständniß vermitteltes sein solle. Fassen wir diese Momente ins Auge, nehmen wir hinzu, daß der Inhalt des Gemeine-Gebets ein der Hauptsache nach sich stets gleich bleibender sein mußte, und daß mit der Gebets-Richtung und -Stimmung sich ein kritisches Verhalten der Gemeine wenig vertrug, so liegt es nahe vorauszusetzen, daß grade dieses Gebet, im Unterschied von dem individuellen Beten und Loben, z. B. der Glossolalen, obgleich frei producirt, das am meisten durch seinen gegebenen Inhalt gebundene war; daß es am natürlichsten und frühesten von bestimmten, mit dem Charisma der Lehre begabten Personen geübt wurde, und daß sich für dasselbe allmählig auch eine gewisse, wenngleich noch mannigfach freie und wechselnde Form bilden und fixiren mußte.

So kommen wir denn hier rein von der Sache aus auf einen Unterschied des freien und des gebundenen, oder besser des individuellen und des gemeinemäßigen Gebets, wie er schon im Synagogendienst bestand [1]); ein Unterschied, der aber nicht, wie in dem letzteren, aus der Verschiedenheit der Form, sondern ursprünglich aus dem verschiedenen Subject und dem dadurch modificirten Inhalt des Gebets abzuleiten ist. Denn der Glossolale betete aus seinem individuellen Geiste heraus und für sich (τῷ πνεύματι), während sein νοῦς ἄκαρπος war (1 Cor. 14, 2. 14), darum erbaute er auch nicht den Anderen (v. 17); der Didaskalos dagegen betete τῷ νοΐ und aus dem Bewußtsein der versammelten Gemeine, darum auch in ihrem Sinn und Namen, und zu ihrer Erbauung.

4. Wenn wir es aber auch naturgemäß finden, daß namentlich für den letzteren Gebetsact im weitern Verlauf eine Art von Form sich von selbst, d. h. rein von innen heraus in freier Weise zu bilden begann, so ist doch die Annahme vorgeschriebener und formulirter Gebete im apostolischen Zeitalter entschieden abzuweisen. Selbst Bingham [2]) vermag nichts hierher Gehöriges namhaft zu machen, außer dem sich von selbst

---

1) Vergl. Vitringa a. a. O. III, 2. 16. pag. 1062.

2) Origg. Vol. V, L. XIII, 5. pag. 125.

verstehenden Gebrauch des Gebets des Herrn. Das N. T. erwähnt aber nicht einmal des letzteren, geschweige denn irgend eines andern formulirten Gebets. Ja darin besteht ein wesentlicher Unterschied des christlichen und des synagogischen Cultus, daß der öffentliche Gebetsdienst dort in dem Maaße ein freier war, als er hier auf's strengste und vollständig an das Formular gebunden erscheint. Das wird auch von Vitringa zugestanden [1], trotz dessen, daß er die Parallele zwischen beiden Culten bis in's Kleinste zu ziehen und nachzuweisen beflissen ist. Obgleich aber die Gebete der Christen frei gebildete waren, so ist gewiß, daß sie nach herkömmlicher, heidnischer wie jüdischer Weise, einen doxologischen Eingang oder Ausgang hatten, der theils aus dem A. T. herübergenommen und christlich modificirt war (1 Chron. 17, 36 u. A.), theils in freien, analogischen Productionen bestand, und in den wahrscheinlich die Gemeine zugleich mit dem Amen einstimmte. Dafür spricht besonders 1 Cor. 14, 14—17, wo ausdrücklich von dem *προσεύχεσθαι* das beschließende *εὐλογεῖν* und *εὐχαριστεῖν* unterschieden wird; und davon zeugen außer den häufigen Segenswünschen, die vielen, gleichfalls mit dem Amen verbundenen Doxologieen im N. T. überhaupt (Röm. 1, 25; 9, 5; 11, 36; 1 Tim. 6, 16), und besonders in der Apokalypse (1, 6; 4, 8. 9; 5, 13. 14; 7, 12; 19, 1. 4), die wir noch später nach ihrer Bedeutung für die Geschichte des Cultus im apostolischen Zeitalter zu würdigen haben. Dennoch kann ich das *εὐχαριστεῖν*, zu dem der Apostel so häufig die Christen auffordert (Col. 3, 17; 4, 2; 1 Thess. 5, 17), nicht mit Vitringa (a. a. O. pag. 1106) auf diese doxologischen Formeln »ritu Synagogico« beschränken. Denn so sehr diese Auffassung mit seiner Grundanschauung zusammenhängt, so widerstrebt sie mit ihrer gesetzlichen Steifheit dem freien und selbstständigen Charakter des apostolischen Geistes, der unmöglich die Christen, und besonders die Heidenchristen, an diese Formeln erinnern wollte, wenn er sie ermahnte, in ihrem Gebet allezeit Bitte und Dank zu verbinden. Vielmehr ist Freude und Dank überhaupt bezeichnender Ausdruck des christlichen Zustandes, und demgemäß wird auch das Dankgebet im Cultus nicht bloß in doxologischer Weise, sondern auch in freierer und vollständigerer Entwicklung zur Erscheinung gekommen sein.

4. Mit dem Gebet verwandt und verbunden ist der Psalmengesang [2], wie er sowohl privatim (Act. 16, 25: *προσευχόμενοι ὕμνουν τὸν θεόν*), als auch in dem öffentlichen Gottesdienste von den Christen geübt wurde. Ein entschiedenes Zeugniß für den letzteren Gebrauch haben wir 1 Cor. 14, 25. 26: *ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ὑμῶν* (nämlich unter denen, die ein Redecharisma haben) *ψαλμὸν ἔχει*. Zugleich erfahren wir aus diesen Worten, daß in den Zusammenkünften nicht bloß die A.Tlichen Psalmen, sondern auch freie, auf den Antrieb des heiligen Geistes improvisirte gesungen wurden; denn daß wir hier nur an die letzteren zu denken haben, geht aus dem *ἕκαστος* und aus dem ganzen Zusammenhange deutlich hervor. Mit Recht erinnert darum H. Grotius z. u. St. an die Lobgesänge des Simeon, der Hanna, des Moses u. A. Dieser Sprachgebrauch nöthigt uns aber auch in den beiden Hauptstellen des N. Ts, die im Allgemeinen von dem christlichen, geistlichen Gesang handeln — Ephes. 5, 19 und Col. 3, 16 — die *ψαλμοὶ* nicht auf die A.Tlichen Gesänge zu beschränken, und demnach auch die *ὕμνοι* und *ᾠδαὶ* nicht ausschließlich von den freien Erzeugnissen des christlichen Geistes zu erklären. Gleichwie diese Unterscheidung unserer Ausdrücke, so sind auch die vielen anderen, die man sonst noch vorgebracht hat (vergl. Walch a. a. O.) willkührlich

---

1) Hierher gehören Stelleu, wie III, II, 19. pag. 1105. 1108, die streng genommen die Grundanschauung seines Werks mehr oder weniger durchbrechen.

2) Ausführlicheres über den christlichen Gesang im apostolischen Zeitalter, obgleich neben vielem Unbrauchbaren und mit verhältnißmäßig geringem Resultat, geben Joh. G. Walch, de hymnis eccles. apost. (bei Volbeding a. a. O. II, 1. pag. 21 ff.) und S. Deyling, hymni a Christianis decantandi, in seinen Observv. sacrr. P. III. Leipzig 1725. Nr. 44, pag. 336 ff.

und unhaltbar. Aehnlich wie Harleß z. u. St. fassen wir den ersten Ausdruck als die den Judenchristen, die beiden anderen als die den Heidenchristen geläufige Bezeichnung des geistlichen, gleichviel ob aus dem A. T. angeeigneten oder frei producirten Liedes; und halten die von Steiger (zu Col. 3, 16) vorgetragene Vermuthung für die wahrscheinlichste, daß nämlich bei den ὕμνοις an die mehr objectiv gehaltenen, feierlichen Gemeine-Gesänge, bei den ᾠδαῖς πνευματικαῖς dagegen an die geistlichen Lieder subjectiver Art zu denken sein möchte, die besonders im Privatleben von den Christen gesungen wurden. Auch die A.Tlichen Psalmen sind in diesem Sinne selbst theils Hymnen, theils Oden. Wenn aber auch dieser Unterschied nicht mit Sicherheit aus den von dem Apostel gebrauchten Bezeichnungen abzuleiten ist, so liegt er doch in der Natur der Sache, und kam auch in dem Gottesdienste, obgleich in anderer Weise, zur Erscheinung in dem ψάλλειν τῷ πνεύματι und τῷ νοΐ (1 Cor. 14, 15). Jenes war der glossolalische Psalm, dieses der nichtglossolalische (v. 26), sondern Allen verständliche. Beide unterschieden sich wiederum dadurch, daß jener einen subjectiven, individuellen, dieser einen objectiven, gemeinemäßigen Charakter hatte, wie wir es schon bei der Lehre und bei dem Gebet kennen gelernt haben.

Als Ergebniß unserer Untersuchung können wir somit aussprechen, daß auch bei dem heidenchristlichen Gottesdienst Lobgesänge statt hatten, daß diese sowohl in den A.Tlichen Psalmen, als in freien Improvisationen bestanden, und daß die letzteren bald mehr individueller, bald mehr gemeinemäßiger Natur waren. Besonders reiche Belege aber für die Psalmodie im apostolischen Zeitalter bietet uns fast in jedem Kapitel die Apokalypse, dieser Siegeshymnus der gottesdienstlich kämpfenden, siegenden, feiernden N.Tlichen Gemeine im höhern Chor. Aus diesem Psalmbuch des N. Ts sehen wir auch, zu welchem Reichthum sich die Psalmodie gegen Ende der apostolischen Epoche nach Inhalt und Form, besonders auch als Wechselgesang (4, 8 ff.; 5, 9 ff.), schon entwickelt hatte. Denn in der Fülle von Hymnen und Doxologieen (1, 4—7; 4, 8—11; 5, 9 ff.; 7, 10—12; 11, 15—19; 12, 10—12; 15, 3. 4; 19, 1—7; 21, 3. 4), die es enthält, sind uns gewiß auch liturgische Elemente aus jener Zeit aufbewahrt; gleichwie wir in ihnen den biblischen Typus für die liturgischen Erzeugnisse der alt-katholischen Kirche in materieller und formeller Beziehung vor uns haben.

C. Resultat.

Suchen wir uns nun schließlich ein Gesammtbild von der Beschaffenheit und der Anordnung des öffentlichen, heidenchristlichen Gottesdienstes zu entwerfen, so kann dasselbe nur unvollständig ausfallen, denn eine vollständige Darstellung seines Entwicklungsganges im Ganzen und Einzelnen ist uns weder 1 Cor. 14, 26 ff., wo sich's nur um eine Regelung der Charismen und ihrer öffentlichen Ausübung handelt, noch sonst wo im N. T. gegeben. Wir sehen daraus, einen wie geringen Werth jene Zeit auf die fixirte Form und Ordnung des Cultus legte [1], und wie frei und formlos derselbe noch gehalten wurde. Nur der Grundtypus stand fest. Den Anfang machte Psalmengesang mit doxologischen Ausgängen, denen die Gemeine respondirte. Darauf folgten Lectionen aus der heiligen Schrift, die wahrscheinlich, nach der in der Synagoge üblichen Weise [2], mit Doxologieen und Antiphonieen eingeleitet und beschlossen wurden. Gewiß ist, daß sie mit freien, von Gebeten unterbrochenen, an Geistesäußerungen sehr mannigfaltigen Reden verbunden waren, die sich theils frei ergingen, theils auf das Vorgelesene Bezug nehmen mochten. Je nach der Erregung des Geistes wird da mit Zungen gebetet und gesungen, wird geweissagt, gelehrt und ermahnt

1) Die Berufung römischer Theologen auf die disciplina arcani ist von vorn herein als eine petitio principii abzuweisen.
2) Vitringa a. a. O. III, 2. C. 10 pag. 989 ff.

(1 Cor. 14, 26; Röm. 12, 6. 7). In Corinth z. B. sollte es, nach apostolischer Anordnung, so gehalten werden, daß neben den eigentlichen Lehrvorträgen zweien oder dreien Zungenrednern das Wort verstattet werde, sobald sie oder Andere die Gabe der Auslegung haben, dagegen sollen sie schweigen, wenn diese fehle; außerdem können zwei oder drei Propheten auftreten, und die dazu Befähigten sollen sie beurtheilen. Den Schluß des Gottesdienstes bildete, wie sich nach der Natur der Sache und nach der Analogie des synagogischen Cultus voraussetzen läßt, jenes mehr oder weniger entwickelte, die wichtigsten Lebensverhältnisse in Bitte und Dank umschließende Gebet (1 Tim. 2, 1 ff.), in Verbindung mit einem Segenswunsch, wofür uns ebenfalls der A.Tliche Cultus, gleichwie die apostolischen Briefe Analoges darbieten.

Wir sehen, es gelingt kaum den äußern Rahmen mit Sicherheit zu bestimmen, der das Ganze umspannte und ordnete; verhältnißmäßig mehr erfahren wir über einzelne Acte selbst. Und das kann uns auch bei der freien und innerlichen Art, wie der christliche Gottesdienst sich bildete und behandelt wurde, nicht wundern. Man ließ sich eben, ohne besondere Reflexion, von der natürlichen Folge der Dinge leiten. Innerhalb derselben war aber für die einzelnen Handlungen: Psalmen, Reden, Gebete, den verschiedenen Gaben und Aeußerungen des Geistes ein weiter, jene Folge im Einzelnen durchbrechender Spielraum gelassen, nach dem Kanon 1 Theß. 5, 19 ff.: *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε· προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε, πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε.* Demgemäß kam auch in jedem dieser Acte sowohl das gemeinsame, als auch das individuelle Leben zum Ausdruck; beiden Bedürfnissen ward gleichermaaßen Rechnung getragen; beide traten im Cultus in lebendigster Gegenwirkung auf, denn sie waren in Einem Geiste verbunden, und hatten zu ihrer gemeinsamen Basis und Norm die *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, oder, was dasselbe ist, die *ἀναλογία τῆς πίστεως* (Röm. 12, 6).

Ehe wir aber diese Gedanken weiter verfolgen, haben wir noch erst die zweite, in den Abendstunden gehaltene Zusammenkunft, oder den geschlossenen und privaten Gottesdienst [1]) der Heidenchristen in's Auge zu fassen (1 Cor. 11, 18 ff.).

IV. Der private, eucharistische Gottesdienst.

Den centralen Haupt-Act dieser Zusammenkünfte, in welchem sie ihren eigentlichen Zweck hatten und dem sie ihren Namen verdankten (Act. 20, 7; 1 Cor. 11, 20), bildete die Abendmahlshandlung, zu der alle anderen Acte nur eine untergeordnete, peripherische Stellung einnahmen. Daß aus ihnen das didaktische Element nicht ausgeschlossen war, haben wir schon bei der Darstellung des judenchristlichen Gottesdienstes mit Hinweisung auch auf Actor. 20, 7. 11 kennen gelernt. Darauf führt uns auch das „Verkündigen des Todes des Herrn" (1 Cor. 11, 26); und hierher mögen auch alle die Stellen des N. Ts zu rechnen sein, die auf eine öffentliche Verlesung der apostolischen Schreiben in den Gemeinen hindeuten (1 Theß. 5, 27; 4, 16; 2 Petri 3, 15). Denn daß dieselbe eben in diesen und nicht in den öffentlichen Versammlungen statt gefunden, folgt wol unzweifelhaft aus der Natur und der Bestimmung dieser Briefe von selbst. Gleichermaaßen umgaben Gebet und Gesang das Abendmahl, es einleitend, begleitend, ausleitend, wie wir ebenfalls schon oben mit Berufung auf die Einsetzung des Herrn nachgewiesen haben, und bald noch

1) Für diejenigen, die unbedachterweise aus dieser Bezeichnung eine biblische Berechtigung für die gegenwärtig sogenannten Privat-Versammlungen oder geschlossenen Conventikel abzuleiten geneigt sein möchten, sei bemerkt, daß in der apostolischen Zeit die privaten Zusammenkünfte nichts Anderes, als der öffentliche Gemeine-Gottesdienst waren, an dem alle getauften Christen, aber auch nur diese, Theil nahmen, während zu den von uns als öffentliche *κατ᾽ ἐξοχὴν* bezeichneten Versammlungen auch Juden und Heiden den Zutritt hatten.

bestimmter in Beziehung auf das Hauptgebet zeigen werden. Die ganze Feier besiegelte der Bruderkuß (Röm. 16, 16; 1 Cor. 16, 20; 2 Cor. 13, 12; 1 Theff. 5, 26; 1 Petri 5, 14), als Zeichen der brüderlichen Gemeinschaft; mit Lobgesang und Segen ward sie beschlossen.

Auch in den heidenchristlichen Gemeinen (1 Cor. 11) ging dem Abendmahlsgenuß jene gemeinschaftliche Mahlzeit, die Agape, voran, an der Alle, Reiche und Arme in gleicher Weise Theil nahmen, und die wir schon von der Jerusalemischen Gemeine her kennen. Indem wir deshalb, mit Verweisung auf unsre obige Entwicklung, hier nicht mehr näher auf sie einzugehen brauchen, haben wir doch auf ein unterscheidendes Merkmal aufmerksam zu machen, das für ihre Geschichte von Bedeutung ist. In Jerusalem hatten die Agapen, wie wir gesehen, zugleich den Charakter gewöhnlicher Mahlzeiten, und erfüllten auch den nächsten und eigentlichen Zweck der letzteren. Dabei standen sie aber, wie das ganze Leben, unter der Herrschaft des christlichen Geistes, und waren durchaus geistlicher und erbaulicher Natur. Jetzt dagegen ist schon die Scheidung von gewöhnlichem und gottesdienstlichem Leben so weit vollzogen, daß auch die Agapen von den übrigen, das bloße Nahrungsbedürfniß befriedigenden Mahlzeiten gesondert sind (1 Cor. 11, 22. 34), und demgemäß das Gepräge eines specifischen Cultus-Elements tragen. Aber jetzt grade tritt auch schon für sie ein Wendepunct ein, der ihren allmähligen Verfall einleitet.

So viel, und nicht mehr, erfahren wir über die Bestandtheile dieses Cultus und über die Anordnung derselben im Allgemeinen. Und wir wollen auch gern auf ein Mehr verzichten, wenn uns nur eine nähere Einsicht in die Vollzugsweise der Abendmahlshandlung selbst, und in die Auffassung ihres liturgisch-dogmatischen Charakters im apostolischen Zeitalter gestattet sein sollte. Die Spuren sorgfältig aufzusuchen und zu verfolgen, die uns darüber Aufschluß oder doch Andeutungen geben können, wird jetzt unsre Aufgabe sein.

A. Vollzugsweise der Abendmahlshandlung.

Von Wichtigkeit in ersterer Beziehung ist uns 1 Cor. 10, 16 verglichen mit 11, 23 ff. Namentlich nehmen unsre Aufmerksamkeit in Anspruch die beiden parallelen Versglieder: *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν* und *τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν.* Ich sehe mit Meyer (zu Matth. 26, 27) in diesen Worten eine aus der Abendmahls-Liturgie der apostolischen Zeit hergenommene technische Bezeichnungsweise, auf die für den genannten Zweck näher einzugehen ist [1]).

1. Die Eulogie des Kelchs. Als allgemein zugestanden kann es angesehen werden, daß der Apostel in den ersten Worten von dem einleitenden, dem Abendmahlsgenuß voraufgehenden Gebet redet, das der Herr selbst bei der Einsetzung des Abendmahls gesprochen und angeordnet hat (*τοῦτο ποιεῖτε* Luc. 22, 19), und das sein Analogon in den bei der Passahmahlzeit üblichen, von dem Hausvater gehaltenen Gebeten hatte, an die es sich historisch anlehnt. Diese Gebete, Tischgebete im höheren Sinne, waren dem Inhalte nach Dankgebete für die Gabe und Stiftung Gottes, gefaßt in Segensform; z. B. benedictus (בָּרוּךְ) tu Domine, Deus noster, rex mundi, qui producis panem e terra, oder — creans fructum vitis u. s. w.[2]). Daher auch die Namen: בְּרָכָה, בִּרְכַּת הַיַּיִן, כּוֹס הַבְּרָכָה, בִּרְכַּת הַשִּׁיר u. s. w.

---

1) Außer den Commentatoren sind hier besonders namhaft zu machen: Ernesti, Anti-Muratorius (Opuscc. theol. Lips. 1773, pag. 15—22); Schulz, Lehre v. Abendm. 2. Aufl. Lpz. 1831, pag. 197 ff.; vorzüglich aber Rodatz, exeget.-dogmat. Versuch über 1 Cor. 10, 16—21 (in Rudelbach's und Guerike's Zeitschr. Lpz. 1844, Heft 1, pag. 121 ff. und Heft 2, pag. 27 ff.); und Kahnis, Lehre v. Abendm. Lpz. 1851, pag. 128 ff.

2) Vergl. Buxtorf de coena Domini in seinen dissertt. philol.-theol. Basil. 1662. VI, pag. 310. 321.

1. Schon dieser historische Zusammenhang führt uns darauf, das auch sonst häufig vorkommende εὐλογεῖν (Matth. 14, 19; 26, 26; Marc. 14, 22; Luc. 24, 30), das an sich, wie das hebräische בֵּרַךְ „danken, loben, segnen“ bedeuten kann, hier besonders in dem Sinne von Segnen zu nehmen. Und auch sprachlich ist an unsrer Stelle, durch den Objects-Accusativ ὃ εὐλογοῦμεν, diese Bedeutung die allein zugelassene [1]. Denn die von Schulz (a. a. O. pag. 199) mit Emphase geltend gemachte Auffassung: der Becher der Lobpreisung, d. h. der Becher, der das Mittel oder gleichsam das Werkzeug ist, womit dem Herrn Lob dargebracht wird, — verräth sich leicht als eine Ausflucht dogmatischer Befangenheit, die weder sprachlich zu rechtfertigen ist, noch auch kaum einen erträglichen Sinn giebt. Εὐλογεῖν heißt also hier „segnen“, d. h. — da von menschlichem Segnen die Rede ist — Gottes Segen betend verkündigen, ihn auf die Speise herabrufen und ihr zueignen, dieselbe dadurch aus dem gewöhnlichen Gebrauch aussondern und für einen bestimmten Zweck weihen, heiligen (ἁγιάζειν 1 Tim. 4, 5). Aus Matth. 26, 27; Marc. 14, 23; Luc. 22, 17. 19 und 1 Cor. 11, 24 sehen wir aber, daß auch bei dem Abendmahlsgebet die Segnung vollzogen wurde durch Dank für die göttliche Gabe und Stiftung. Ueberhaupt sind nach A.Tlicher und N.Tlicher Anschauungsweise εὐχαριστεῖν, εὐλογεῖν, ἁγιάζειν sehr verwandte und ineinander übergehende Begriffe, wie schon aus der Zusammenstellung von εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν (Matth. 26, 26. 27; Marc. 14, 22. 23; 1 Cor. 14, 16), von εὐλογεῖν und ἁγιάζειν (Gen. 2, 3 nach der LXX), von εὐχαριστεῖν und ἁγιάζειν (1 Tim. 4, 4, 5) hervorgeht. Dennoch sind sie nicht identisch, sondern je nachdem auf den Inhalt oder auf die Form und den Zweck des Gebets besonders Bezug genommen wird, wird es bald als ein Danken, bald als ein Segnen und Weihen bezeichnet [2]. Wenn darum der Apostel an unsrer Stelle das Abendmahlsgebet als eine εὐλογία bezeichnet, so findet die Wahl dieses Ausdrucks theils in der formellen Fassung, wie schon Meyer zu Matth. 26, 27 bemerkt hat, theils in der Bestimmung dieses Gebets seine Erklärung und Rechtfertigung. Es war ein in der Form und mit der Absicht des Segnens gesprochenes Dankgebet. „Becher der Segnung“ nennt er demnach den Abendmahlskelch, weil sein Inhalt, der Wein, mittelst des Dankgebets gesegnet, ihm dadurch die Weihe für den Abendmahls-Zweck und Gebrauch gegeben wurde. Richtig erklärt deshalb schon Oekumenius (vergl. Suicer a. a. O. I, 1250) das ὃ εὐλογοῦμεν durch ὃ εὐλογοῦντες κατασκευάζομεν, i. e. ἁγιάζομεν καὶ καθιεροῦμεν.

2. Doch der Apostel bezeichnet nicht nur den Kelch als den gesegneten, sondern er betont die Eulogie noch besonders durch den Zusatz: ὃ εὐλογοῦμεν, und hebt dadurch den Begriff der Segnung und Weihe vor dem des Dankens mit Nachdruck hervor, indem er die Accusativ-Construction der nahe liegenden, aber für seinen Zweck nicht passenden, präpositionalen ἐφ' ὃ vorzieht. Bekanntlich ist dieser Zusatz von den Auslegern verschieden aufgefaßt worden. Schulz, wie wir gesehen, erklärt ihn so, daß nicht τὸ ποτήριον, sondern Gott oder Christus als das Object der Eulogie zu denken ist. Aber abgesehen davon, daß so gefaßt der Relativ-Satz eine ziemlich müßige Epexegese wäre, so ist die Einschiebung dieses Objects sprachlich nicht zu rechtfertigen. Eben so sprachwidrig ist die Annahme von zwei verschiedenen Subjecten bei der εὐλογία

1) Eben so steht ganz unzweifelhaft εὐλογεῖν im Sinne von Segnen mit dem Accus. der Sache: Luc. 9, 16 (1 Sam. 9, 13, nach den LXX); und der Person; Mar. 10, 16; Luc. 24; 50. 51.

2) Vergl. Lücke zu Joh. 6, 11; und Meyer zu 1 Cor. 14, 16. Bekanntlich werden auch in der späteren kirchlich-liturgischen Sprache die gesegneten Abendmahls-Elemente sowohl εὐχαριστία, als auch εὐλογίαι und ἁγιάσματα genannt, wofür bei Suicer die Belegstellen zu finden sind. Bei der Fassung übrigens, die das entwickelte Abendmahls-Gebet später erhielt, indem es aus Danksagung und Bitte bestand, konnte es um so mehr theils als Eucharistie, theils als Eulogie bezeichnet werden, je nachdem das eine oder das andere Moment in's Auge gefaßt wurde.

und dem *εὐλογεῖν* (Christi nämlich und der Gemeine), die sich bei den Aelteren findet [1]), und auf die auch Schulz (pag. 197) anzuspielen scheint, um an ihr die Unhaltbarkeit der Erklärung des *εὐλογεῖν* im Sinne von Segnen zu erweisen. Es kann natürlich nur an Ein Subject gedacht werden, und das ὃ *εὐλογοῦμεν* ist mit den neueren Auslegern als epexegetischer Zusatz zu fassen, durch welchen der Apostel den Begriff des *ποτήριον τῆς εὐλογίας* und damit auch den der Eulogie, als einer segnenden, näher bestimmt. Bei dieser Fassung ist der Zusatz weder ein müssiger, noch auch bloß eine feierliche Epexegese, wie Meyer ihn erklärt, sondern enthält eine Verschärfung des Begriffs, durch Hervorhebung grade seines segnenden Moments, als desjenigen, durch welches das *ποτήριον* eine *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ* wird.

3. Den Ausdruck *ποτήριον τῆν εὐλογίας* selbst können wir aber nicht mit Rodatz (a. a. O. pag. 128) als einen von dem Apostel zum erstenmal gebrauchten ansehen, der eben deshalb einer näheren Erklärung bedurft hätte. Er ist vielmehr anerkanntermaaßen ein aus dem jüdischen Passah-Ritus entlehnter, bei welchem der dritte Becher, mit dem das eigentliche Passah-Essen geschlossen wurde [2]), diesen ihn auszeichnenden Namen führte. Und wenn Meyer (zu Matth. pag. 435) dagegen bemerkt, daß diesem bei der Passahfeier doch noch ein vierter und fünfter Becher zu folgen pflegte, und daß füglich anzunehmen sei, der Herr werde erst nach vollständig absolvirtem Passah-Ceremonial das Abendmahl eingesetzt haben, — so ist darauf insofern weniger Gewicht zu legen, als die letztere Bemerkung überhaupt noch in Frage gezogen werden kann [3]), und als es sich hier nicht mehr um die Einsetzung des Abendmahls, sondern um die von der Passahfeier getrennte Gemeinefeier desselben handelt, bei welcher der Name des Haupt-Passahbechers, auch wenn er nicht der letzte gewesen, sehr leicht auf den Abendmahlskelch übertragen werden, und so in den allgemeinen liturgischen Sprachgebrauch der apostolischen Zeit übergehen konnte. Die Bezeichnung war also eine den Gemeinen geläufige, und bedurfte als solche keiner nähern Erklärung; und wenn der Apostel dennoch eine hinzufügt, so kann dieselbe nur in der oben entwickelten Absicht ihren Grund gehabt haben. Der Plural aber, den der Apostel im Relativ-Satz braucht, soll die Gemeinsamkeit des Acts der Eulogie ausdrücken. Er ist hier, wie in dem folgenden *κλῶμεν*, auf die christliche Gemeine überhaupt, im Gegensatz zu den Juden und Heiden (v. 18 u. 20), zu beziehen. Ihr hat der Herr die Sacramente anvertraut, und in ihrem Namen werden dieselben von ihren Dienern verwaltet. Ferner aber betheiligte sich auch die versammelte Einzelgemeine an diesem Act nicht bloß innerlich, sondern auch äußerlich insofern, als sie auf die von dem Leiter der Zusammenkunft gesprochene Segnung mit dem Amen antwortete. Das Segnen und Brechen ist also als ein Act der Gesammtgemeine, der Kirche, zu fassen, den diese durch ihr Organ in der Einzelgemeine und mit ihr vollzieht.

4. Nach dieser Erläuterung des Sinnes unsrer Stelle leuchtet von selbst ein, wie es sich mit der Bemerkung von Schulz (pag. 197) verhalte, daß hier überall von einer sogenannten Einsegnung, Consecration, nicht die Rede sei; und wie es um die Schriftmäßigkeit der Anschauungsweise bestellt sei, die der

---

1) Gerhard, Loci theoll. Tom. X. (Tübing. 1770) Loc. XXII, Cp. XIII, § 150: Apostolus poculum eucharisticum notanter vocat „calicem benedictionis, cui benedicimus", *bina εὐλογίας repetitione et Christi et nostram benedictionem complexus.* So wahr es auch an sich ist, daß „absque hac *εὐλογία* Christi nec in prima coena, nec in nostra corpus et sanguis ipsius distribueretur" (§ 147), und daß die Eulogie des Herrn „non in prima tantum coena, sed etiam in nostra adhuc hodie efficax est", so ist doch weder der eine noch der andere Gedanke aus dieser Stelle zu begründen.

2) Vergl. Buxtorf a. a. O. pag. 320, und besonders pag. 392 ff., wo das jüdische Passah-Ritual nach Maimonides mitgetheilt ist.

3) Eine ausführliche Erörterung dieses Punctes giebt Buxtorf a. a. O. pag. 286 ff., woselbst auch die verschiedenen Meinungen aufgeführt und beurtheilt sind.

Consecration keinen anderen als einen nur außerwesentlichen Werth für die Abendmahlshandlung beizulegen weiß. Der Apostel hebt die Eulogie mit solchem Nachdruck hervor, daß man leicht einsieht, ihm und den Christen seiner Zeit muß dieselbe von wesentlicher und constitutiver Bedeutung für den liturgischen Vollzug des Abendmahls gewesen sein; und zwar deshalb, weil eben durch sie dem Kelch seine Abendmahlsbestimmung, die *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ* zu sein, ertheilt wurde.

Denn wenn der Apostel so nachdrücklich sagt, daß der Kelch als der gesegnete die Gemeinschaft des Blutes Christi vermittele, so dürfen wir wol daraus schließen, daß derselbe nach apostolischer Lehre ohne die Segnung diese Eigenschaft nicht habe, und daß er diese also auch nicht bloß mit dem Segen, sondern vielmehr mittelst desselben erst erlange. Dann aber besteht auch die Bedeutung der Eulogie darin, daß durch diesen aussondernden und weihenden Act der Kelch für die Genießenden zum Medium der Gemeinschaft mit dem Blute Christi, und damit auch zum Träger des Mitgetheilten wird, mit dem er selbst in Verbindung stehen muß, da er anders nicht vermittelndes Organ dafür sein kann [1]. Mit Recht ist darum auch von der gesammten alten Kirche, und übereinstimmend mit ihr auch von der lutherischen die Consecration als ein wesentlicher und nothwendiger Bestandtheil der Abendmahls-Handlung angesehen worden, den man nicht fallen lassen oder zu etwas Accidentellem herabsetzen kann, ohne das Wesen des Abendmahls selbst anzutasten.

2. Das Brechen des Brodes. Als Hauptgrund gegen diese von uns vertretene Auffassung und Bedeutung der Eulogie ist oft, und auch von Schulz (pag. 197. 198), der übrigens pag. 220 das *κλᾶν ἄρτον* richtig erklärt, die Frage aufgeworfen worden: woher es doch komme, daß nur der Kelch consecrirt werden solle und gesegnet heiße, das Brod dagegen nicht? v. 16 lese man von dem letzteren bloß: *τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν*, ohne Beifügung von *εὐλογίας*? — Bei dieser Uebertreibung stürzt aber die Gegenrede in ihr eigenes Schwert; da darüber nach der Analogie der Passahfeier und nach der Einsetzung des Herrn kein Zweifel entstehen kann, daß auch das Brod beim Abendmahl, gleichwie der Wein, gesegnet worden ist. Die Eulogie

1) Allerdings wird bei dieser Argumentation die lutherische Erklärung und Bestimmung der Begriffe *κοινωνία*, *αἷμα* und *σῶμα* in unsrer Stelle vorausgesetzt. Daß aber diese die allein dem Text und Context gemäße ist, und daß darum auch dieses apostolische Zeugniß mit Recht als das Palladium der lutherischen Abendmahlslehre zu betrachten ist, das ist schon im „großen Bekenntniß“ von Luther, und neuerdings wieder von Rödatz und Kahnis schlagend nachgewiesen worden. Und wir können uns dieser Beweisführung um so mehr für überhoben erachten, als wir im Wesentlichen nur zur wiederholen hätten, was schon oft ausgeführt und noch nicht widerlegt worden ist, und als ein näheres Eingehen auf das Abendmahls-Dogma als solches außerhalb des Zwecks unsrer Arbeit liegt. Selbst Meyer, dem noch Niemand den Vorwurf hat machen können, daß er die Gesetze der Philologie der kirchlichen Dogmatik zum Opfer bringe, fordert, daß sowohl bei der *κοινωνία*, als bei dem *αἷμα* und *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* der Begriff der Realität festgehalten werde, d. h. daß beide im eigentlichen und nicht im figürlichen Sinne genommen werden. Freilich bleibt er sich selbst und dem Text nicht treu, wenn es bei ihm zuletzt doch auf eine ideale (spirituelle) Participation am Leibe und Blute Christi hinausläuft. Zu dem von Rodatz (pag. 35) und von Kahnis (pag. 136 Anmerk.) dagegen Bemerkten, ist noch auf eine Instanz hinzuweisen, die sich aus dem von Meyer selbst so sorgfältig beachteten Pragmatismus der Stelle ergiebt. Soll nämlich die reale Gemeinschaft nur als eine geistige gedacht werden, so folgt daraus auch mit Nothwendigkeit, daß sie nur denen zu Theil werde, die den Geist und den Glauben haben. Wäre aber das die Meinung des Apostels, so hätte er damit selbst den Corinthern den stärksten Gegenbeweis gegen seine ganze Argumentation in die Hände gegeben. Denn sie mußten ihm gleich erwidern: wir glauben ja auch nicht mehr an die Götzen, unser Genuß von dem ihnen dargebrachten Fleisch ist rein äußerlicher, geselliger Art, — also treten wir auch mit ihnen nicht in Gemeinschaft. Diese Gegenrede ist aber abgeschnitten, wenn der Apostel sagt, daß Alle Genießenden ohne Unterschied eo ipso Christi Leib und Blut empfangen. Das sagt er aber auch ausdrücklich, wenn er die Gemeinschaft als eine für die den Kelch Trinkenden und das Brod Essenden schlechthin vorhandene bezeichnet. Dann ist aber auch von ihm die Gemeinschaft nicht als eine bloß geistig-reale, sondern auch leiblich-reale, quae ore fit, gedacht. Nehmen wir nun noch hinzu, daß unsre Stelle, und besonders der Begriff der *κοινωνία*, die schlagendste Schriftinstanz gegen die römische Verwandlungslehre enthält, worauf schon die Artt. Smalcc. III, 6 hinweisen, so können wir Rodatz nur zustimmen, wenn er seine Abhandlung mit den Worten schließt: „daß weder die reformirte, noch die römisch-katholische Abendmahlslehre der apostolischen Schrift-„lehre gemäß, hingegen die Lutherische, und allein die Lutherische, ihr völlig adäquat ist.“

des Brodes verstand sich so sehr von selbst, daß der Apostel sogar bei den Einsetzungsworten (1 Cor. 11, 25) sich umgekehrt bei dem Kelch mit dem *ὡσαύτως* begnügt; viel weniger brauchte sie hier noch einmal wiederholt zu werden. Wohl aber ist der Frage nicht aus dem Wege zu gehen, weshalb der Apostel bei dem Brode grade diese Bezeichnung gewählt habe?

1. Wir haben schon oben gesehen, daß der Apostel an unsrer Stelle aus dem liturgischen Sprachgebrauch der Gemeinen seiner Zeit heraus redet. Wie dieser den Becher als *ποτήριον τῆς εὐλογίας* bezeichnete, so hatte sich auch für die mit dem Brode vorgenommene Handlung der Ausdruck *κλᾶν* oder *κλάζειν τὸν ἄρτον* fixirt, der in der allgemeinen Sitte seinen Ursprung hatte, nach welcher der Hausvater für den Zweck des Vertheilens und Genießens das Brod unter Gebet zu brechen pflegte. So findet sich Brechen und Essen Act. 20, 11; 27, 35 (*κλάσας ἤρξατο ἐσθίειν*), Brechen und Austheilen Luc. 24, 30 (*κλάσας ἐπεδίδου αὐτοῖς*); Matth. 14, 19; 15, 36; Luc. 9, 16 und sonst häufig im N. T. unmittelbar verbunden. Zuweilen wird des Brechens nicht ausdrücklich erwähnt (Joh. 6, 11); zuweilen nicht des Austheilens, so daß dann Brod brechen gradezu für Brod austheilen steht: Jes. 58, 7; Thr. 4, 4; Jerem. 16, 7 (nach den LXX). Darum ist das *ὃν κλῶμεν* mit de Wette zu übersetzen: das wir brechend genießen. In diesem Sinne muß auch 1 Cor. 11, 24 das *ἔκλασε* um so gewisser gefaßt werden, als der Apostel außerdem vom Austheilen ganz schweigt, und doch gewiß nicht die Distribution hat unerwähnt lassen wollen. Denn das *ἐδίδου* oder *ἔδωκε* der Synoptiker findet sich gar nicht im Text, und das *λάβετε, φάγετε* ist notorisch unächt. Nun hat man sich zwar, um dem Brodbrechen eine tiefere Bedeutung zu vindiciren, auf das folgende *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον* [1]) berufen. Aber es ist klar, daß der Apostel (ähnlich wie Luc. 22, 19: *ἔδωκε* und *διδόμενον*) zur Wahl dieses symbolischen Ausdrucks durch das vorausgehende *ἔκλασε* veranlaßt wurde, und daß also jener nach diesem zu erklären ist. Bei dem Brodbrechen ist aber das Austheilen, Dahingeben, namentlich in unsrer Stelle, das Wesentliche, also ist auch der Vergleichungspunct nicht so sehr in dem Brechen selbst zu suchen, was nach Joh. 19, 36 nicht einmal paßt [2]), als vielmehr in der Dahingabe (1 Tim. 2, 6; Tit. 2, 14), so daß das ohnehin bildliche *κλώμενον* sachlich mit dem *διδόμενον* zusammenfällt. Die Incongruenz aber, die zwischen dem Dahingeben des gebrochenen Brodes an die Genießenden und der Hingabe des gebrochenen Leibeslebens Christi für uns statt findet, diese hebt der Apostel selbst mit den Worten: *ὑπὲρ ὑμῶν* hervor, und schneidet damit das mögliche Mißverständniß der Parallele ab. Aus diesen Gründen kann ich in dem *κλώμενον* an unsrer Stelle keine andere symbolische Beziehung auf den Tod des Herrn angedeutet finden, als dieselbe, die auch in dem *διδόμενον* liegt, und die der Evangelist Lukas hervorhebt.

2. Ich kann aufrichtig bekennen, daß ich mich zu dieser Erklärung der Worte nur durch den Text selbst, und aus keiner andern Rücksicht genöthigt sehe. Denn zugestanden, daß der Act des Brodbrechens selbst, von dem Apostel als ein Sinnbild des Todes Christi betrachtet worden sei, so kann ich in ihm als solchem, weder etwas Essentielles sehen, wofür ihn Ebrard [3]) ausgiebt, oder ein wesentliches Symbol, wie ihn Meyer bezeichnet, noch auch mit Kahnis (pag. 132) ihn für eine charakteristische Seite des

---

1) Lachmann und mit ihm Meyer halten zwar das *κλώμενον* für unächt; aber die kritischen Autoritäten, auf die sie sich stützen, sind nicht überwiegend. Auch ist leichter zu erklären, wie dieser ungewöhnliche Ausdruck weggelassen oder mit dem *διδόμενον* bei Lukas vertauscht werden, als wie er von einem Abschreiber in den Text gebracht werden konnte.

2) Ueber den Passah-Ritus in dieser Hinsicht zu vergl. Kurtz, das mosaische Opfer. Mitau 1842. pag. 259.

3) „Das Dogma vom heiligen Abendmahl" Band I, Frankfurt 1845, pag. 116 u. 117.

Abendmahls halten. Denn theils giebt es auf N.Tlichem Standpunct überhaupt keine Symbole mehr von essentiellem Werth (Gal. 4, 3. 9; Col. 2, 8. 17. 20), theils ist das Brodbrechen nicht etwas dem Abendmahl Eigenthümliches, sondern ein aus dem gewöhnlichen Leben herübergenommener üblicher Modus der Austheilung, der also auch nicht erst von dem Herrn eingeführt ist, um dadurch seinen Tod zu symbolisiren, sondern an den sich nachträglich leicht diese symbolische Beziehung knüpfen konnte. Ueberhaupt aber sehe ich nicht ein, wie man gegen die römische Opfertheorie protestiren, und dabei doch im Ernst dem Brodbrechen „eine essentielle Beziehung auf das Wesen des Abendmahls“ beilegen kann [1]). Umsonst beruft sich endlich Ebrard für seine Behauptung darauf, daß doch die Evangelisten alle dieses Actes so ausdrückliche Erwähnung thun; denn es ist klar, daß es ihnen daran liegen mußte, diesen wichtigen Moment treu und anschaulich den Lesern zu schildern, und allbekannt, daß auch sonst in den Evangelien, z. B. bei den Speise-Wundern und ähnlichen Gelegenheiten, eben so ausdrücklich des Brodbrechens erwähnt wird. Wenn also auch in die *κλάσις* eine symbolische Beziehung hineingelegt werden kann, so steht doch unzweifelhaft fest, daß jene nicht in dieser ihren Ursprung und Hauptzweck hat, sondern allein in der Distribution. Und wo nur diese statt findet, es möge das Brod nun vor der Abendmahls-Handlung oder während derselben gebrochen werden, da wird auch das Sacrament nach seiner einsetzungsmäßigen Integrität gefeiert. *Δόσις* semper est necessaria, sagen wir mit unsren Dogmatikern [2]), uti etiam *λῆψις*, pertinet enim ad formam cujusque sacramenti, sed modus *δόσεως* ac *λήψεως* libertati ecclesiae relictus est.

Freilich dann wäre der Act des Brechens von wesentlicher Bedeutung, wenn in ihm als solchem die Weihe des Brodes bestanden hätte. Das scheint aber Kahnis zu meinen, wenn er a. a. O. sagt: „beim Passahmahl war das Brechen der Act der Weihe“, und weiter: „das Brechen des Brodes ist die Weihe desselben zu seiner Abendmahlsbestimmung“. Beide Behauptungen sind, streng genommen, unerweislich [3]). Denn das Brodbrechen war höchstens der Moment der Weihe, und ist mit dieser, wie beim Passah, so auch beim Abendmahl, so eng verbunden (*εὐχαριστήσας*, *εὐλογήσας ἔκλασε* Matth. 26, 26; Marc. 14, 22), daß der gesammte Act — das Weihen, Brechen, Austheilen, Genießen des Brodes — daher seinen Namen empfing [4]). Aber die Weihe selbst muß von ihm unterschieden werden, und wird es auch faktisch in allen Berichten von der Einsetzung des Abendmahls.

3. Aus allen entwickelten Gründen ergiebt sich uns mit Nothwendigkeit, daß der Ritus des Brodbrechens, wie angemessen er auch an sich selbst sein möge, doch nur von accidenteller Bedeutung für den Vollzug des Abendmahls ist, und daß er unmöglich als wesentlich zur Idee desselben gehörend betrachtet werden kann. Am wenigsten aber ist es statthaft, mit Herabsetzung der Eulogie auf ihn ein besonderes Gewicht zu legen. Denn eine unbefangene Vergleichung der beiden parallelen Sätze in unsrem 16. Verse wird Niemanden darüber in Zweifel lassen, ob der Apostel auf die *κλάσις*, als diesen gesonderten Act des Brechens, oder auf die *εὐλογία* einen besonderen Nachdruck habe legen wollen. Das freilich ist nicht schwer einzusehen, welchen Werth dieser Ritus für die symbolische oder opfermäßige Auffassung des Abendmahls

---

1) Um dieser Charybdis zu entgehen, beschränkt auch Ebrard in der Anmerk. seine Behauptung dahin, daß das Brodbrechen zugleich wesentlich und nicht wesentlich sein solle. Denn wesentlich soll dasselbe sein, sofern es nicht bloß Mittel der Darreichung, sondern symbolisches Erinnerungszeichen ist; nicht wesentlich aber, sofern es nur Sinnbild, nicht auch Pfand ist?! Verstehe ich das recht, so ist damit eigentlich zugestanden, daß der Act des Brodbrechens ein nicht wesentlicher ist.

2) Gerhard, loci theoll. Tom. X. pag. 279.

3) Beim Passahmahl wurde der Segen immer über das noch nicht gebrochene Brod gesprochen. Vergl. Buxtorf a. a. O. pag. 298 u. 310.

4) Richtig interpretirt Olshausen das *κλᾶν* durch: segnend brechen und essen.

haben kann. Je mehr aber in dem einen oder dem andern Interesse dieser an sich irrelevante Act zu etwas Wesentlichem erhoben wird, um so mehr büßt er auch an seiner adiaphoristischen Natur ein, und um so mehr muß es eine Kirchengemeinschaft, die gleicherweise die eine, wie die andere Lehre vom Abendmahl als schriftwidrig verwirft, für ihre Pflicht halten, auf diesen Gebrauch, auch trotz seines ehrwürdigen Alters, so lange zu verzichten, als er ihrer Praxis gegenüber mit dem angemaaßten Anspruch auf die Dignität eines „essentiellen" Actes geltend gemacht wird.

4. Vergleichen wir nun schließlich die beiden Sätze des von uns in Betracht gezogenen apostolischen Ausspruchs 1 Cor. 10, 16, so entscheidet auch der Parallelismus der beiden, unläugbar gleich schwer wiegenden Glieder zu Gunsten unserer Erklärung des κλᾶν ἄρτον. Denn es leuchtet von selbst ein, daß der Act des Brechens, wenn er wesentlich nur ein symbolischer sein soll, nicht im Stande ist, dem wirklich vollziehenden Act des Segnens das Gegengewicht zu halten. Aber auch der Plural ὃν κλῶμεν weist auf eine Gemeinsamkeit der Handlung hin, wie sie besonders in dem Austheilen und Genießen des Brodes zum Ausdruck kam, das eben für diesen Zweck gebrochen wurde. So werden wir bei unsrer Fassung des Brodbrechens dem Texte gerecht und erhalten eine vollkommene Parallele zweier unterscheidbarer Acte; eine Parallele, die uns zu dem wichtigen Resultat führt, daß der Apostel der Eulogie oder Benediction die κλάσις, d. h. die Distribution und Sumtion, durchaus gleichgestellt wissen will. Indem er aber diese bei dem Brod, jene bei dem Kelch besonders hervorhebt, thut er es natürlich nicht in dem Sinne, als käme es nur bei dem einen auf das Segnen, bei dem anderen auf das Austheilen an. Wie Leib und Blut des Herrn, so gehören auch beide Elemente unzertrennlich zusammen; nur in ihrer Verbindung wird die einsetzungsmäßige Integrität des Abendmahls bewahrt. Darum sind auch an jedem Elemente jene beiden Acte zu vollziehen. Das Brod wird vertheilt und genossen, nachdem es gesegnet worden; der Kelch wird gesegnet, um dann genossen zu werden. Wenn nun aber der Apostel von dem Brode sagt, daß es die Gemeinschaft des Leibes Christi sei, nicht, sofern es nur consecrirt worden, sondern sofern es zugleich gebrochen, d. h. zum Genuß ausgetheilt wurde; so haben wir allen Grund, dieselbe Anschauung auch auf den Kelch zu übertragen, und aus der Zusammenfassung beider Versglieder den Schluß zu ziehen, daß der Apostel so nur schreiben konnte aus einer Betrachtungsweise heraus, nach welcher Benediction und Distribution gleich wesentliche und unzertrennliche Abendmahlsacte sind, deren Verbindung erst das Sacrament constituirt. Wenn also unsre Stelle durchaus nichts Zwingendes für die Beibehaltung des an sich accidentellen Ritus des Brodbrechens enthält, so folgt aus ihr doch das mit Nothwendigkeit, daß die Elemente nur Träger des Leibes und Blutes Christi sind, sofern sie genossen werden, daß sie also auch nur zu weihen sind für den Zweck des wirklichen Genusses derselben, und daß eine von dieser Absicht und diesem Gebrauch losgelöste Consecration weder die Verheißung des Herrn, noch die Praxis der apostolischen Kirche für sich hat. Ja es liegt etwas Providentielles darin, im Gegensatz zu dem Mißbrauch, der mit der geweihten Hostie getrieben wird, daß der Apostel grade bei dem Brod, mit dem ὃν κλῶμεν die Austheilung zum Genuß markirt; gleichwie jenes πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες (Matth. 26, 27; Marc. 14, 23) ein nicht minder vorsehungsvolles Zeugniß der heiligen Schrift gegen die Kelchentziehung ist.

3. **Das Wesen der Eulogie.** Als sicheres Ergebniß unsrer Untersuchung können wir aussprechen, daß in dem apostolischen Zeitalter die Benediction und die Distribution der Elemente als gleich wesentliche und wichtige Vollzugsacte beim Abendmahls-Gottesdienst betrachtet worden sind. Näheres über die Vollzugs-Form dieser Acte ist uns nicht überliefert. Namentlich erfahren wir, mit Ausnahme

des Ritus des Brodbrechens, nichts Bestimmteres über die Art und Weise der Distribution. Ebenso verhält es sich mit der Benediction, da uns weder die von dem Herrn gesprochene Eulogie, noch irgend eine andere, apostolische, aufbewahrt ist. Das ist auch bei der formfreien Natur des urchristlichen Gottesdienstes nicht anders zu erwarten. Wie die sacramentliche Gabe eine freie Gnadenthat des Herrn ist, so soll auch der Dank und die Bitte um dieselbe eine freie Glaubensthat der Gemeine sein. Darum ist auch die Form der Benediction der freien Productionskraft der Kirche anheimgegeben. Anders aber verhält es sich mit dem Inhalt derselben, der durch die Natur des Actes bedingt und gebunden ist. Freilich enthält das N. T. auch über diese keine directe Erklärung; dennoch glauben wir sie aus den betreffenden Stellen, namentlich verglichen mit 1 Tim. 4, 4. 5, mit einiger Sicherheit erschließen zu können. Doch werden wir zu dem Ende etwas weiter ausholen müssen.

1. Das Abendmahl gehört in die Kategorie der Mahlzeiten überhaupt. Der dabei gesprochene Segen ist also als ein Tischgebet im höhern Sinne zu betrachten, und aus der Natur des letzteren auch seine Beschaffenheit zu erkennen. Hier wie dort findet ein *ἁγιάζειν*, ein Segnen, Heiligen der Gaben durch Dank und Bitte statt. In dem *ἁγιάζειν* liegt aber nach constanter Schriftanschauung ein doppeltes Moment: das Negative der Aussonderung und Auswahl aus dem Unreinen oder Gewöhnlichen überhaupt (womit das bestimmte Object zugleich für rein und gut erklärt wird, benedicere), und das Positive der Bestimmung und Hingabe für einen würdigen, heiligen, gottesdienstlichen Zweck (consecrare). Die Speise segnen oder heiligen heißt also, sie aus dem Gebiet des Unreinen, Schädlichen ausscheiden, und sie für die gottgeordnete Ernährung und Stärkung des Leibes bestimmen und gebrauchen. Zu dem Einen, wie zu dem Anderen ist aber der Mensch nur berechtigt kraft göttlicher Ordnung und Verheißung, d. h. in diesem Gebiete, kraft des schaffenden und erhaltenden Willens Gottes, der die Speise für unser leibliches Leben gesegnet und diesen Segen an den wirklichen Gebrauch derselben geknüpft hat. Was Gott nicht segnet, das kann und darf auch der Mensch nicht segnen; und umgekehrt darf dieser nicht gemein machen, was Gott gereinigt hat (Act. 10, 15). Segnen in schöpferisch wirksamer Weise, und dem Menschen Macht und Recht zum Segnen und gesegneten Brauchen geben, vermag Gott allein. Wenn darum der Mensch die Speise segnet, so ist das theils ein präparatorischer Act der Aussonderung und der Destination, theils ein administratorischer der Herabrufung und Verwaltung des göttlichen Segens durch Dank und Bitte, theils endlich ein definitiv vollziehender durch den wirklichen Gebrauch und Genuß, für welchen die Speise gegeben ist. Denn auch dieser letztere Act gehört insofern noch zum Segnen, als an ihn die objective, göttliche Segensthat gebunden ist. Je nachdem jedoch das Segnen in weiterem Sinne oder in engerem genommen wird, werden darunter entweder alle die eben genannten Acte, oder auch nur die beiden ersten subsumirt. Immer aber setzt das menschliche Segnen die Möglichkeit, Nothwendigkeit, Wirklichkeit des göttlichen Segens voraus, und ist deshalb in Wahrheit effectiv nicht durch das Thun des Menschen, sondern allein in Kraft des fortwährend schaffenden und wirkenden, göttlichen Schöpferwillens, durch welchen allein die Speise wirklich das ist und giebt, was Gott verheißen und wozu er sie geordnet hat, und was der Mensch darauf hin anerkennt, erbittet und thut. So coincidiren in dem Segnen göttliches und menschliches Thun; es ist immer die lebendige Einheit eines doppelseitigen, sacramentalen (sit venia verbo) und sacrificiellen Handelns, das bis zum wirklichen Genuß aufsteigend, darin seinen Gipfel erreicht; und das darum auch immer die objective Basis göttlichen Wortes, und die subjective Gesinnung des gläubigen, dankenden, bittenden, brauchenden Herzens zu seiner Voraussetzung hat: *ἁγιάζεται γὰρ (πᾶν κτίσμα) διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως* (1 Tim. 4, 5) [1].

1) Daß hier *θεοῦ* nicht gen. obj., sondern nur subj. sein kann, versteht sich nach dem N.Tlichen Sprachgebrauch und

2. Wenden wir nun das Entwickelte auf die Segnung der Abendmahls-Elemente an, so ist diese einerseits von der eben besprochenen wesentlich verschieden, da wir mit ihr nicht mehr auf dem Gebiete der Schöpfung und der Naturordnung, sondern auf dem der Erlösung und Gnadenordnung stehen, und sich's demgemäß hier um den geistlichen Segen in himmlischen Gütern handelt; anderntheils fällt sie nichts desto-weniger in die allgemeine Kategorie des Segnens überhaupt, und ist deshalb auch an jene allgemeinen Bedingungen und Gesetze desselben gebunden, die wir eben kennen gelernt haben. Auch diese Weihung wird also nothwendig aus einem vorbereitenden, einem verwaltenden und einem factisch vollziehenden Act bestehen müssen. Für unsren Zweck haben wir es jedoch nicht mit dem letzteren, sondern nur mit den ersteren zu thun, also mit der Segnung im engern Sinne [1]). Auch bei dieser, und hier grade im eminenten Sinne, müssen sich nach dem apostolischen Weihe-Kanon Wort Gottes und Gebet, göttliches und menschliches, sacramentales und sacrificielles Thun durchdringen. Das Dank- und Bitt-Gebet sondert aber die Abendmahls-Elemente nicht allein aus der Sphäre des Ungenießbaren, sondern vielmehr auch aus der der bloßen irdischen Nahrungsmittel aus, und stellt sie in den Dienst des Erlösungs-Willens Gottes, indem es sie dazu destinirt, Vermittler und Träger, ὀχήματα, des Leibes und Blutes Christi zu sein. Von sich aus darf aber die Gemeine den Elementen weder diese Bestimmung geben, noch weniger vermag sie dieselbe an ihnen wirklich zu vollziehen. Eben so wenig berechtigt und befähigt sie dazu der Wille und das Wort des schaffenden und erhaltenden Gottes. Sie bedarf dazu vielmehr des besonderen, nicht minder schöpferischen und allmächtigen Heils-Willens und -Wortes des Herrn. Und wenn sie daher seine Gnadenthat in ihrem Segensgebet auf die Elemente herabrufen will, so muß sie sich nothwendig auf den Grund eben desjenigen Wortes Gottes stellen, das diese specifische Verheißung und Anordnung enthält, d. h. des Stiftungs-Wortes Jesu Christi [2]).

Wenn also der Apostel an jener Stelle der Eulogie die Wirkung zuschreibt, den Wein und das Brod in Verbindung mit Christi Leib und Blut zu setzen, so muß dieselbe nächst dem Dank für die Gaben der Schöpfung auch den für die Wohlthaten der Erlösung, mit Berufung auf das stiftende Wort des Herrn enthalten, und darin ihren wesentlichen, sie von der gewöhnlichen Tisch-Eulogie unterscheidenden Inhalt gehabt haben. Das scheint mir die nothwendige Consequenz unsrer Stelle und jenes allgemeinen Kanons 1 Tim. 4, 5 zu sein. Auch die apostolische Abendmahls-Eulogie muß mit Gottes Wort und Gebet die Elemente geheiligt haben, d. h. sie muß in einem Dank- und Weihe-Gebet bestanden haben, das sich über die Wohlthaten der Schöpfung und der Erlösung verbreitete und in welches die Einsetzungs-Worte mit aufgenommen waren. Für diese Beschaffenheit der Eulogie zeugt nicht

---

nach dem Zusammenhang unsrer Stelle von selbst; eben so, daß hier wol an ein bezügliches, nicht aber an ein besonderes Wort ausschließlich, sondern an das in's Dankgebet aufgenommene, oder von ihm stillschweigend vorausgesetzte Wort Gottes zu denken ist. Mit Recht verweist Huther z. u. St. auf die in den App. Constitt. VII, 49 uns überlieferte alte Tischeulogie. Sie beginnt mit: εὐλογητὸς εἶ κύριε, und ist aus mehren Bibelstellen (Gen. 48, 15; Ps. 136, 25; Act. 14, 17; 2 Cor. 9, 8) zusammengesetzt.

1) Mit Recht unterscheiden die älteren Dogmatiker eine consecratio *partialis* und *totalis*, *destinativa* und *unitiva*. Partialis et destinativa, sagen sie, fit per *preces* et *verba institutionis;* totalis autem et unitiva, *accedente usu*, praestat conjunctionem rei coelestis cum terrena. Vergl. Gerhard a. a. O. Loc. XXII, Cap. XIII, § 148, pag. 268 Anmerk.; und Supplem. zu Tom. X, pag. 444. Vera consecratio — heißt es § 155, pag. 276. 5 — consistit in eo, ut faciamus, quod Christus fecit, h. e. ut panem accipiamus, benedicamus, distribuamus ac manducemus juxta Christi institutionem, ordinationem ac mandatum.

2) Treffend bemerkt in dieser Beziehung Chemnitz, Exam. Conc. Trid. Genev. 1667 pag. 262: Dei verbum requiritur ad Sacramentum. Quod si jam quaeritur, quodnam sit verbum illud benedictionis, quo accedente ad panem et vinum fiat Sacramentum corporis et sanguinis Domini, certe hoc extra controversiam est: sicut unumquodque Sacramentum habet certum aliquod verbum Dei, sibi proprium et peculiare, ita etiam eucharistiam habere certum, proprium et peculiare verbum, ipsam scilicet divinam institutionem.

nur die bei dem Passahmahl gesprochene Danksagung, so wie die von Justin uns überlieferte Praxis der nachapostolischen Zeit; sondern auch die Einsetzungsworte selbst, wie sie der Apostel, als unmittelbar vom Herrn empfangene der Gemeine vorhält 1 Cor. 11, 23 ff., führen auf dieselbe. Denn wenn es hier heißt: τοῦτο ποιεῖτε, so ist damit geboten, daß die Gemeine thun soll, was der Herr that, d. h. sie soll dankend segnen, austheilen und bekennen: „das ist Christi Leib und Blut"; und wenn hinzugefügt wird εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, so soll sie dabei des Herrn, seines Todes (v. 26), also auch der damit eng verbundenen Einsetzung des Abendmahls gedenken, und sich so mit der ganzen Handlung auf den Grund der Heilsthat und Heilsstiftung des Herrn stellen. In welcher Weise aber die apostolische Zeit diesen Befehl des Herrn ausgeführt hat, ob in freierer Form oder in wörtlicher Recitation der Stiftungs-Worte, das muß freilich dahingestellt bleiben, obgleich die erstere Form die natürlichere und dem Charakter jener Zeit angemessenere zu sein scheint. Eben so wenig erfahren wir aus dem N. T. etwas über einen etwaigen Gebrauch des Vater Unsers bei der Eulogie.

B. Liturgisch-dogmatischer Charakter des Abendmahls-Cultus.

Der Gang unsrer Untersuchung führt uns endlich auf eine Frage, deren Erledigung, so weit auf sie die N.Tlichen Schriften eingehen, für das Wesen des christlichen Cultus und auch für die Beurtheilung der späteren Ausbildung des Gottesdienstes von der größten Wichtigkeit ist. Es ist die Frage nach der apostolischen Anschauung von dem liturgisch-dogmatischen Charakter des Abendmahls-Cultus. Je mehr wir uns aber auch hier auf den Weg indirecter Beweisführung durch Analogieen und Schlußfolgerungen gewiesen sehen, um so vorsichtiger und umsichtiger haben wir zu verfahren.

I. Das Abendmahl ein Gemeine-Opfer. 1. Zweierlei aber steht in dieser Beziehung, als direct aus den Schriften des N. Ts erweisbar, fest. Erstens, daß der Apostel Paulus in dem Abendmahl ein wirkliches Sacrament κατ' ἐξοχήν sieht, d. h. eine Gnadenthat des gegenwärtigen Herrn, der durch die Medien des gesegneten Brodes und Weines sich selbst nach seiner geist-leiblichen Persönlichkeit real und substanziell allen Genießenden unterschiedslos mittheilt. Das ist so klare und gewisse Lehre des 10. u. 11. Cap. in dem ersten Schreiben an die Corinther, daß die Künsteleien, mit denen man dieses gewaltige Zeugniß zu beseitigen, und das exegetische Gewissen zu beschwichtigen bemüht gewesen ist, nur in einem dogmatisch befangenen Vorurtheil ihre Erklärung finden können. Ja dieser apostolische Glaube an die geheimnißvolle und specifisch sacramentale Vereinigung Christi mit seiner Gemeine im Abendmahl [1]) ist so sehr die conditio sine qua non des christlichen Cultus, daß ohne denselben nicht nur jenen Ermahnungen des Apostels die Spitze abgebrochen, sondern auch das Dasein, die Beschaffenheit und die Entwicklung des christlichen Cultus selbst zu einem unverständlichen Räthsel gemacht wird. Denn nur aus ihm erklärt sich wie der durchaus realistische Charakter des urchristlichen Gottesdienstes, so auch die Thatsache, daß das Abendmahl nicht bloß den Höhepunct und den für die privaten Gemeine-Versammlungen reservirten Hauptact, sondern auch die fortwährende Triebkraft und den erhaltenden Lebensnerv eines Cultus bilden konnte, der eben so äußerlich sichtbarer als tief innerlicher und mystischer Natur ist, und in dem sich zugleich das Gemeinsame und Individuelle so lebendig durchdringen; kurz eines Cultus, der ein cultus publicus und externus ist, und dabei doch das innere Geistes- und Glaubens-Leben der Gemeinschaft und der Einzelnen nicht nur nicht hinderte und schwächte, sondern vielmehr regelte, förderte und stärkte. Bei einer anderen, spiritualistischen Anschauungsweise dagegen hätte der christliche Gottesdienst einen ganz andern Charakter und eine

1) Vergl. Harleß zu Ephes. 5, 32 und Kahnis zu eben dieser Stelle a. a. O. pag. 140 ff.

andere Geschichte erhalten, er hätte als ein den Glauben darstellender und bethätigender Gemeine-Gottesdienst, nothwendig an seiner Selbstauflösung arbeiten, und nach der einen Seite sich in reine Innerlichkeit auflösen, nach der andern Seite sich auf seinen missionirenden Beruf durchaus beschränken müssen: Verirrungen und Entstellungen desselben, wie sie ja auch historisch Hand in Hand gehend mit der spiritualistischen Abendmahlslehre sich später verwirklicht haben. So durchaus bedingend und bestimmend für die Beschaffenheit, den Bestand und die Blüthe des Cultus ist das Abendmahl. Und weil die apostolische Zeit an ein wirkliches Abendmahls-Sacrament im specifischen Sinne glaubte, darum hatte sie auch einen blühenden Gemeine-Gottesdienst, der nach der einen, ihn bedingenden und befruchtenden Seite durchaus objectiver, sacramentaler Natur war, d. h. eine geheimnißvolle und gnadenreiche Handlung des seiner Gemeine persönlich und real gegenwärtigen Christus, der in dem menschlichen, von ihm geordneten Vollzug seiner Stiftung selbst wirksam ist und seiner Gemeine das wirklich giebt, was er verheißt: sich selbst, seinen Leib und sein Blut zur Vergebung der Sünden und zum neuen Leben.

2. Aber eben deshalb — und das ist der zweite, nicht minder feststehende und unzweifelhafte Punct — weil dieser Abendmahls-Gottesdienst den Versöhner und Mittler schon gegenwärtig in seiner Mitte hat, weil er nach seiner primären Seite ein Dienst ist, mit welchem der Herr seiner Gemeine dient, ein gnadenreiches Thun des Herrn, das die schon erworbene und nur noch zu empfangende Gnade zu seiner Voraussetzung hat; — so liegt dem apostolischen Bewußtsein auch nichts ferner als der Gedanke an ein expiatorisches Handeln und Opfern von Seiten der Gemeine oder ihrer Leiter. Widerstrebt doch dieser Gedanke schon durchaus der Natur des Abendmahls, das der Erlöser nicht für Gott den Vater, sondern für die Jünger, seine Brüder, gestiftet hat, und das, seiner einsetzungsmäßigen Intention nach, primär nicht ein Handeln und Opfern der Gemeine vor dem Herrn ist, sondern eine That und Gabe des Herrn an seine Gemeine, bei der also das Empfangen die Hauptsache ist. Und wenn der Abendmahlsact zugleich auch, wie wir sehen werden, eine Gemeinethat ist, so ist dies doch nur Folge und Frucht der Stiftung und der Handlung des Herrn, und darf also nie mit Prätensionen und Intentionen auftreten, durch welche die ursprüngliche und göttliche Intention und Action bei dieser Handlung in ihrem Wesen angetastet und aufgehoben wird. Schon deshalb ist hier also an einen versöhnenden Opferdienst nicht im entferntesten zu denken. Vollends aber abgeschnitten ist dieser Gedanke durch die Lehre des N. Ts von dem versöhnenden Opfertode Jesu Christi. Nachdem dieses Opfer dargebracht und vollbracht ist, bedarf es keines derartigen Opfers mehr: eines blutigen nicht, denn ein solches ist ein für allemal geschehen; noch weniger eines unblutigen, das in sich nichtig ist, weil ohne Blutvergießen keine Vergebung geschiehet (Hebr. 9, 22). Eben so wenig weiß das N. T. etwas von einer Wiederholung oder Fortsetzung des einmaligen Opfers Christi; denn an die Stelle des levitischen Opfers ist ihm nicht wieder eine sich stets wiederholende expiatorische Thätigkeit von Priestern getreten, sondern allein die Opferthat Christi, die ihrer Natur, Bedeutung und Würde nach weder wiederholbar ist, noch wiederholt zu werden braucht, da sie in sich selbst einzigartig und unvergänglich, ewig gültig und ewig wirksam ist.

3. Nichtsdestoweniger ist der Abendmahlsact eine Opferhandlung der Gemeine, aber eine N.Tliche und unblutige, d. h. geistliche, nicht Versöhnung stiftende, sondern Versöhnung erglaubende und feiernde. Zwar ist er primitiv eine That des Herrn, aber eine solche, die die Gemeine zum Thun ihrerseits herausfordert, berechtigt und ermächtigt (τοῦτο ποιεῖτε). An der höchsten Gnadenthat des Herrn entzündet und entfaltet sich auch am reichsten die Glaubens-Hingabe der Gemeine. Es ist darum keineswegs zufällig, sondern liegt in dieser Natur der Sache, wenn z. B. Act. 2, 47 Herzenseinfalt, Glaubensfreude, Gotteslob

in Verbindung grade mit dem Brodbrechen genannt werden, und wenn später der Abendmahlsact als der Sammelpunct alles Gebetsdienstes der Gemeine betrachtet und liturgisch besonders reich ausgestattet wurde. Wie die Gemeine empfängt, so nur kann sie auch wiedergeben; ihr Geben ist immer nur Folge und Frucht des Empfangens der Gabe des Herrn. Je mehr man die sacramentliche Gnadenthat des Herrn in ihrer Vollkraft erkannte und aneignete, um so mehr mußte sich daran die sacrificielle Glaubensthat der Gemeine entwickeln und sich in der Fülle ihres Dankens, Lobens und Bittens kund geben. Unter dem Einfluß dieser klaren Mittagshöhe der Gnadensonne mußten alle Lebenskeime sich zur vollen Blüthe entfalten. Umgekehrt mußte der Vollzug des Abendmahls ärmer und nüchterner werden, in dem Maaße als man sich das Wesen und den Werth dieses Sacraments verkümmerte.

Die Abendmahls-Handlung ist also nach ihrer subjectiven Seite ein Gemeine-Opfer. Sie ist es zunächst als Bestandtheil des christlichen Gottesdienstes, darum auch in demselben, früher entwickelten Sinne, in welchem der ganze Cultus von sacrificieller Natur und Bedeutung ist. Aber in ihr steigert sich dieser geistliche Opferact zu seinem Höhepuncte, theils weil er objectiv zu seiner Basis die reale, geistleibliche Gegenwart des Herrn hat, theils weil er eben deshalb subjectiv die ganze Activität und volle Energie der gläubigen Empfänglichkeit und Hingabe in Anspruch nimmt, wie sie sich hier theils im Darbringen der Gaben, theils im unbedingten Glauben und gehorsamen Thun nach des Herrn Gebot kund giebt. Die ganze Abendmahlshandlung nach jedem ihrer Momente: als Darbringen und Danken, Segnen und Bitten, wie als Austheilen, Essen und Trinken ist demnach ein geistliches sacrificium, das durch die Stiftung und Gegenwart des Herrn berechtigt und bewirkt, und eben deshalb ein geheiligtes und Gott wohlgefälliges Opfer ist. In der oben ausführlich erörterten Stelle 1 Cor. 10, 16 ist das sacramentliche Thun des Herrn durch die *κοινωνία τοῦ αἵματος* und *τοῦ σώματος*, das sacrificielle Thun der Gemeine durch das *κλᾶν* und *εὐλογεῖν* angedeutet.

Doch der Zusammenhang derselben Stelle nöthigt uns noch einen Schritt weiter zu gehen. Während nämlich der Abendmahlsact sich als dieser eben bezeichnete Opferact nur graduell von den übrigen Cultusacten unterscheidet, erwächst seiner sacrificiellen Natur eine neue und ihm eigenthümliche Bestimmtheit aus dem unmittelbaren Zusammenhange, in welchem er mit dem einmaligen Versöhnungs-Opfer des Herrn steht.

2. Das Abendmahl ein Opfermahl. Sind wir berechtigt aus 1 Cor. 10, 16—21, verglichen mit 5, 7 den Schluß zu ziehen, daß der Apostel das Abendmahl als eine Opfermahlzeit betrachtet wissen wolle? Die Frage wird bekanntlich sowohl von älteren als von neueren protestantischen Theologen theils verneint, theils bejaht (vergl. Kahnis a. a. O. pag. 27 ff.). Auf der letztern Seite steht unter den Aelteren Chemnitz, der überhaupt, trotz seiner kräftigen Protestation gegen den falschen Opferbegriff, mit großer Klarheit und Energie, und ganz im Sinne jenes trefflichen Abschnitts der Apologie der Augsb. Conf. (»quid sit sacrificium« etc., Walch. pag. 247 ff.) den echt evangelischen Opferbegriff geltend macht. Dahin haben sich auch in neuerer und neuester Zeit entschieden: Scheibel (d. Abendm. d. Herrn, Bresl. 1823, pag. 240. 249), Olshausen, Kurtz (a. a. O. pag. 265), Thiersch (Vorles. Bd. 2 pag. 272) und Kahnis. Ich kann diesen nur beistimmen.

1. Daß das A.Tliche Passahlamm, gegen die Meinung der älteren lutherischen Dogmatiker, als ein wirkliches Opfer zu betrachten ist, wie es auch als solches Exod. 12, 27; 34, 25 ausdrücklich bezeichnet wird, kann jetzt als allgemein anerkannt vorausgesetzt werden. Als solches aber ist das Passah dadurch von allen Opfern des A. Ts ausgezeichnet, daß es in sich zugleich die Natur der Sündopfer und der Dankopfer ver-

einigt. Zu jenen gehört es darum, weil das Blut des geschlachteten Lammes ein versöhnendes, entsündigendes war [1]; zu diesen, weil das geopferte Passahlamm gegessen wurde. Unter allen Opfermahlzeiten war aber diese die bedeutungsvollste und wichtigste; theils weil das ihr zu Grunde liegende Opfer den Mittelpunct und die Wurzel aller übrigen A.Tlichen Opfer bildete, theils weil an dieser Mahlzeit das ganze Volk als eine unter sich und mit Jehovah verbundene Gemeinschaft Theil nahm, theils endlich, weil sie die Dignität eines Sacraments hatte, die darin begründet war, daß dies Sündopfer auch von denen genossen wurde, für die es dargebracht worden [2]. Das Passahessen war die sacramentliche Communion des A. B., und als solches das Vorbild des Abendmahls. Ist nun Christus, der sich selbst für uns geopfert hat, als das rechte und wesenhafte Passahlamm (Joh. 1, 29; Matth. 20, 28; 1 Cor. 5, 7; 1 Petri 1, 18. 19; Apoc. 5, 12; 7,10; 12, 11), die Erfüllung des vorbildlichen, so ist auch das mit seinem Opfertode eng verbundene Mahl, in welchem er uns mit seinem für uns dahingegebenen Leib und seinem für uns vergossenen Blute speist und tränkt, die Erfüllung und Vollendung der Passahmahlzeit, also auch selbst ein Opfermahl. Und dieses innere Verhältniß des christlichen Cultus zur A.Tlichen Passahfeier ist um so bezeichnender, als diese letztere, ihrer ursprünglichen Einsetzung nach, vorzugsweise geeignet war, jenen Cultus des allgemeinen Priesterthums vorzubilden. Denn da war jedes Haus ein Altar und das ganze Volk ein heiliges Priestervolk, indem jeder Hausvater selbst das Lamm schlachtete, also eine priesterliche Function ausübte [3].

2. Diese Anschauung vom Abendmahl liegt auch der Parallele zu Grunde, die der Apostel a. a. O. zwischen der Theilnahme an dem Tische des Herrn, und der an den Opfermahlzeiten der Juden und an denen der Heiden zieht. Dagegen hat freilich schon Cotta (Suppl. zu Gerh. Loci T. X, pag. 457 § 24), und im Gegensatz gegen die römische Opfertheorie, den er im Auge hat, auch vollkommen richtig bemerkt: attendendum est ad tertium comparationis, quod ad *participationem* respicit, non ad altaris vel sacrificii paritatem. Entschiedener aber spricht sich Rodatz aus, wenn er (a. a. O. pag. 41) sagt: „der Apostel zieht insofern eine Parallele zwischen den Opfermahlzeiten und dem heiligen Abendmahl, als hier wie dort durch Essen und Trinken eine Gemeinschaft mit dem Wesen, in Beziehung auf welches und welchem zu Ehren die Mahlzeit statt findet, vermittelt wird. Eine weitere Vergleichung liegt ganz außerhalb des Contextes.“ Dem kann ich aber nicht zustimmen. Denn es ist klar, daß der Apostel diese Parallele zu einer apagogischen Beweisführung herbeizieht. Er argumentirt e concessis: daß, wie der Abendmahlsgenuß in Gemeinschaft mit Christi Leib und Blut, und wie der israelitische Opfergenuß in Gemeinschaft mit dem durch den Altar sich vermittelnden Bundesgott setze, eben so bringe auch die Theilnahme an den heidnischen Götzenmahlen in Verbindung mit den das Heidenthum beherrschenden dämonischen Potenzen. Diese Argumentation, soll sie nicht eine sehr schwache und unbedeutende sein, kann sich unmöglich auf die nur äußere und an sich zufällige Aehnlichkeit des allen diesen Acten gemeinsamen Essens und Trinkens stützen. Sie setzt nothwendig eine innere Verwandtschaft der parallelisirten Thatsachen voraus; sie stellt, wenn sie volle Thatkraft haben soll, dieselben alle nothwendig in eine Classe, wie Scheibel es richtig bezeichnet, d. h. in die Kategorie nicht von irgend welchen, sondern von gottesdienstlichen, heiligen Mahlzeiten, Opfermahlzeiten. Daß diese Auffassung der Parallele die richtige ist, erweist sich auch insofern aus dem Pragmatismus unsrer Stelle, als der Apostel zur Unterstützung und Fortsetzung seines aus dem Abend-

1) Vergl. Hengstenberg, die Opfer d. heil. Schrift, Berlin 1852, pag. 22 ff.
2) Vergl. Kurtz a. a. O. pag. 258 ff.; Hengstenberg a. a. O. und Christologie III, pag. 615.
3) Vergl. Kurtz a. a. O. pag. 257 ff.

mahl gezogenen Beweises v. 18 noch die israelitischen Opfermahlzeiten herbeizieht. Darin können wir nur einen directen Beleg dafür erkennen, daß der Apostel die Absicht hat, nicht aus dem Essen und Trinken überhaupt, sondern vielmehr aus dem Wesen und Begriff der Opfermahlzeit — der christlichen, gleichwie der israelitischen — gegen die Theilnahme an den heidnischen Götzenmahlen zu argumentiren; und daß mithin das Abendmahl in die Kategorie der vorchristlichen Opfermahlzeiten fällt, die alle in diesem Mahl ihre Wahrheit, Wirklichkeit und Vollendung finden, die sie selbst entweder nur ahnen und suchen, oder direct vorbilden.

Steht aber das fest, ist das Abendmahl ein Opfermahl, so schließt dieser Begriff einerseits eben so entschieden ein Essen und Trinken desselben wirklichen, nun verklärten Leibes und Blutes Christi ein, das für uns geopfert ist, als er ein wirkliches, dargebrachtes Opfer voraussetzt. Mit der spiritualistischen Anschauung von unsrem Sacrament ist allerdings die Idee eines wirklichen Opfermahls schlechthin unvereinbar. Andrerseits schließt diese Idee nicht nur jedwede Wiederholung oder Fortsetzung des Opfers Christi, sondern auch die Annahme einer bildlichen oder nachbildlichen Darstellung desselben [1]) schlechthin und in dem Maaße aus, in welchem sie die fortwährende Wirkungskräftigkeit dieses einmaligen Opfers zu ihrer Bedingung hat. Das eine wie das andere beruht auf Verkennung des Unterschiedes, der zwischen dem Opfer und dem Opfermahl besteht. Durch das letztere wird das ihm voraufgegangene Opfer weder wiederholt noch symbolisirt, sondern es ist die thatsächliche Aneignung der Frucht des dargebrachten Opfers, d. h. der factische Vollzug der auf Grund des Opfers hergestellten und bestehenden innigen Gemeinschaft zwischen dem Genießenden und der Gottheit, der geopfert worden ist, und die nun mit ihren Gaben an ihrem Tische den Menschen das Mahl bereitet [2]). So setzt auch das Abendmahl das geschehene Versöhnungsopfer voraus, und ist als die sich fortwährend erneuernde und unendlich reiche Wirkung dieses einmaligen und unwiederholbaren Opferacts die sacramentliche Spitze desselben, die von ihm schlechterdings unabtrennbar ist, denn seine Kraft ist allein in ihr wirksam; und die doch als ein neuer und selbstständiger Act rein und streng von ihm zu unterscheiden ist. Bei dem Opfer ist Christus allein thätig, der gekreuzigte und auferstandene; bei dem Opfermahl des Sacraments, Christus der auferstandene und seine versöhnte Gemeine, die er mit seinem geopferten Leib und Blut speist und tränkt. Durch den Vollzug seiner Stiftung bekennt sich aber die Gemeine ihrerseits nicht nur thatsächlich zu seinem Opfertode, sondern sie bringt auch im Glauben und Gebet das einmalige Opfer Christi dem Vater für ihre Sünde geistlich dar, eignet sich genießend die Früchte desselben an, und tritt als solche in die innigste, geist-leibliche Gemeinschaft mit ihm, dem Lebendigen und durch ihn mit Gott selbst. So ist das Abendmahl als Opfermahl die fortwährende sacramentliche Vollendung der in ihrer erlösenden und lebendig machenden Wirkung sich nur allmählig und successiv abschließenden Opferthat Christi. Es ist dies aber nur, weil es und insofern es ganz und gar durch eine Opferthat bedingt ist, die nach ihrer versöhnenden und lebenerwerbenden Kraft ein- für allemal absolut vollendet und schlechthin unwiederholbar ist.

Mit dieser Bestimmung des liturgisch-dogmatischen Charakters der Abendmahls-Handlung, die, wie wir überzeugt sind, wenn auch nicht explicite, so doch implicite als apostolische Anschauung in unsrer Stelle

---

1) Wie Olshausen, bibl. Com. Bd. II, pag. 399 (Königsb. 1832), sich ausdrückt, und wie neuerdings spiritualisirende römische Theologen (z. B. Veith nach dem Vorgange von A. Günther) das Meßopfer haben darstellen und empfehlen wollen.

2) Vergl. Bähr, Symb. II, 374, und Kurtz a. a. O. pag. 103 ff. In dieser Hinsicht ist es auch bedeutsam, daß, nachdem der Opfercultus geordnet war, das Schlachten und Opfern der Passahlämmer nur im Heiligthum statt fand und von den Priestern und Leviten vollzogen wurde (2 Chron. 30, 16. 17; 35, 11). In den Häusern dagegen wurde das Opfer nicht wiederholt, sondern nur genossen.

und auch Hebr. 13, 10 [1]) enthalten ist, ist uns auch der Schlüssel zum Verständniß und zur Beurtheilung der kirchlichen Opfertheorie in ihren verschiedenen Phasen gegeben; namentlich auch zu einer solchen Widerlegung des römischen Meßopferbegriffs, die es uns möglich macht, die ihm zu Grunde liegende Wahrheit anzuerkennen und von ihm rein abzulösen. Demnach ist der Abendmahls-Gottesdienst eine Opferhandlung, aber weder eine expiatorische, noch eine symbolisirende oder bloß mnemonische, noch auch allein eine eucharistische in dem oben sub 1 entwickelten allgemeinen Sinne dieses Worts; sondern er ist, wie wir es nicht besser bezeichnen können, *eine sacramentliche Opferhandlung*, die auf's innigste mit dem Opfer auf Golgatha verbunden ist. Denn in ihm hat dieses Opfer seine sacramentale Spitze, die es fortwährend aus sich herauswirkt, und in ihm opfert die Gemeine nicht bloß sich selbst Gott, noch feiert sie hier bloß ein Gedächtniß des Opfers Christi, sondern sie bringt dieses einmalige und ewig gültige Opfer glaubend, bekennend und betend geistlich dem Vater dar, und genießt in dem Leibe und Blute des Herrn dies vollbrachte, aber aus dem Tode zum unvergänglichen Leben hindurchgedrungene Opfer selbst.

Zwei Momente constituiren mithin den Abendmahls-Cultus: *ein sacramentales und ein sacrificielles*. Beide haben ihren Vereinigungspunct in der *Idee der Opfermahlzeit*, die hier ihre N.Tliche Erfüllung und Vollendung findet. Indem dadurch auch sachlich das Abendmahl mit dem Passahmahl in Verbindung steht, wie es historisch bei seiner Stiftung damit verknüpft ist, so erscheint der N.Tliche Cultus überhaupt als Anknüpfung an den A.Tlichen und als Erfüllung desselben grade in dem Moment, in welchem dieser auf die prägnanteste Weise und in seinem Centrum den Cultus und die Communion des allgemeinen Priesterthums präformirte und weissagte. Christus ist nicht das Ende, sondern das Ziel des Gesetzes. So ist auch der N.Tliche Cultus nicht die Auflösung der Opfer, sondern ihre Erfüllung und Vollendung auf einer höhern Stufe (Mal. 1, 11), die selbst wieder als Glaubensstadium nur die Vorbereitung und den Uebergang bildet zum Leben im ewigen Schauen und zu dem wesenhaften, neuen Cultus, dessen Realweissagung das Abendmahl ist, und den der Herr auf neue Weise mit den Seinen in seines Vaters Reich zu feiern verheißen hat (Matth. 26, 29; Luc. 14, 15; Apoc. 19, 9; 21, 3).

V. Schlußbetrachtung,

mit besonderer Beziehung auf die Ordnung des Gottesdienstes.

1. Vergleichen wir nun den *heidenchristlichen* Cultus, nachdem wir ihn in seinen beiden Hauptabtheilungen kennen gelernt haben, mit dem *judenchristlichen*, so drängt sich einem Jeden sogleich die Uebereinstimmung beider in den *Grundformen* auf: sei es in der Scheidung der öffentlichen und der privaten Zusammenkünfte, sei es in der Anordnung der Hauptbestandtheile einer jeden derselben. Eben so

---

1) Daß dieser Stelle der Begriff des Opfers, und zwar des geopferten Leibes Christi (v. 12) zu Grunde liegt, ist klar. Eben so gewiß ist es, daß wir bei dem θυσιαστήριον nicht an den Abendmahlstisch, sondern wol an das Kreuz Christi zu denken haben. Daraus folgt aber keineswegs, daß deshalb auch in den Worten keine Beziehung auf das Abendmahl liegen könne. Denn wenn der Verfasser sagt, daß die Christen das Privilegium haben, von jenem im Allerheiligsten des Himmels dargebrachten Opfer selbst zu essen, was das Gesetz den Priestern des A. Ts nicht erlaubte, so kann ich das nicht allein vom „geistigen Essen" des Opfers Christi verstehen, sondern glaube, daß für die Leser des Briefs der zunächst liegende Gedanke der an das Abendmahl sein mußte. Dann ist aber auch in unsrer Stelle das Abendmahl als Opfermahl betrachtet. Für unsre Auffassung spricht auch der Zusammenhang. Denn nicht nur bezieht sich der ganze Abschnitt v. 7—17 auf die Versammlungen, und ermahnt zum Festhalten am Glauben und christlichen Gottesdienst, im Gegensatz gegen die herrschende Hinneigung zum Tempeldienst (vergl. *de Wette* z. u. St.), sondern mir scheint auch, daß v. 10 eine Restriction der letzten Worte von v. 9 enthält, bei welchen am wahrscheinlichsten an Opfermahlzeiten zu denken ist. Und was die v. 15 und 16 hervorgehobenen Lob- und Almosen-Opfer anlangt, so wurden eben diese besonders in dem Abendmahls-Gottesdienst dargebracht.

sind beide gleichermaaßen von dem Princip der Wahrheit und der Gemeinsamkeit des christlichen Geistes und Glaubens bestimmt und durchdrungen. Aber in dieser innern und wesentlichen Geisteseinheit giebt sich zugleich eine Verschiedenheit kund, in der es nicht schwer ist, den eigenthümlichen Charakter des paulinischen Geistes und Wirkens wiederzuerkennen. Dieser zeigt sich besonders in der mit den Verhältnissen der heidenchristlichen Gemeinen von selbst gegebenen, reinen Ablösung ihres Cultus von jeglicher äußern Verbindung mit dem A.Tlichen Tempel- oder Synagogendienst; und demgemäß in der selbstständigeren Auswirkung desselben rein aus dem Geist und Wesen des Christenthums heraus. Daß wir es kurz sagen: das Princip der evangelischen Selbstständigkeit und Freiheit in der Wahrheit und Gemeinsamkeit kommt hier erst zu seiner vollen Anerkennung und Durchführung auch auf dem Cultusgebiet. Aus diesem Princip stammt jener Kanon, der den Geist zu dämpfen untersagt, und der der freien Productionskraft der Einzelnen, je nach dem empfangenen Charisma, einen viel weiteren Spielraum eröffnete, als es im judenchristlichen Cultus der Fall war. Und mit diesem Princip hängen jene verwandten Grundsätze, wie: *πάντα ὑμῶν ἐστιν, πάντα μοὶ ἔξεστιν* (1 Cor. 3, 22; 6, 12) und ähnliche zusammen, nach welchen der Gottesdienst in den verschiedenen Gegenden und Gemeinen, selbst mit Rücksicht auf bestehende, den Anstand anlangende und unverfängliche Volkssitten (1 Cor. 11), mannigfachen Modificationen in Nebendingen unterliegen mochte.

Oberflächlich betrachtet setzte sich das Christenthum mit diesem Princip gewissermaaßen in die größte Gefahr, indem es allein auf die Macht des Geistes und der Wahrheit sich gründete, und dieser überließ sich Bekenner zu schaffen, die genug Ernst und Wahrheit, Selbstüberwindung, Mäßigung und Treue haben würden, solchen Schatz nicht zu mißbrauchen oder verlästern zu lassen (Röm. 14, 16). Aber eben darin lag auch allein die Bürgschaft für die Reinerhaltung des Christenthums, das nicht fällt, wenn und wo es nur es selbst sein kann. Denn von dem Geist und Wort des Evangeliums gilt es wirklich, aber von ihm auch allein, daß man ihm nur Raum schaffen müsse, damit es sich in seiner Reinheit und Kraft erweise, alle Trübungen und Hindernisse zerstreue, und die Herzen zugleich frei mache und binde. Darum ist auch diese Freiheit nicht wider die Ordnung, sondern für dieselbe. Besonders stellte sich auf heidenchristlichem Gebiet bald die Nothwendigkeit heraus, die der christlichen Freiheit eingebornen Grenzen und Ordnungen auch äußerlich zu bestimmen. Denn während die Judenchristen Gefahr liefen, in unevangelische Gesetzlichkeit zu gerathen und sich von den äußern Dingen gefangen nehmen zu lassen; so war die nicht minder gefahrvolle Klippe, die dort dem Christenthum drohte, ein ebenso unevangelischer Libertinismus, der willkührlich und zügellos im Namen der mißbrauchten christlichen Freiheit die evangelische Wahrheit verletzte, die Gemeinschaft zerstörte und alle Ordnung unmöglich machte. Man vergaß, daß die Freiheit zwar aller Dinge Macht habe, sich aber von keinem Dinge gefangen nehmen lasse, sondern dessen stets eingedenk sei, daß nicht Alles fromme und erbaue (1 Cor. 6, 14; 10, 23). Diese Verkennung des Wesens und der innerlichen Selbstbeschränkung der christlichen Freiheit zeigte sich namentlich in den Gemeineversammlungen zu Corinth, und gab sich theils in einer Art von Emancipations-Gelüste der Frauen, theils in dem Mißbrauch kund, der mit den Agapen und den Charismen getrieben wurde. Dem gegenüber sieht sich der Apostel herausgefordert, jene in der Natur der christlichen Freiheit liegende Schranke in einem selbstständigen Kanon auch äußerlich herauszusetzen und auf's eindringlichste zur Aufrechterhaltung einer freien äußern Ordnung zu ermahnen (1 Cor. 14, 33. 36. 40). Und so geschah es, daß dem ersteren Kanon: *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε*, der die freie Geisteswirkung gegen engherzige Gesetzlichkeit in Schutz nahm, der andere, antilibertinistische, zur Seite gestellt und mit gleicher Energie geltend gemacht wurde: *πάντα πρὸς οἰκοδομὴν, πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω* (1 Cor. 14, 26. 40).

Und zwar begründet hier der Apostel seine Ermahnung zur Ordnung, nachdem er schon früher darauf hingewiesen, wie die Willkühr dem Erbauungszweck des Gottesdienstes widerstrebe, auf eine doppelte Weise. Er verweist die Corinthische Gemeine zuerst auf den Geist Gottes selbst, dessen sich die libertinistischen Pneumatiker rühmten, indem er sagt: *οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς, ἀλλ' εἰρήνης* (v. 33); und dann giebt er ihr zu bedenken (v. 34 und 36), daß sie weder die erste noch die einzige Christengemeine sei, mithin kein Recht habe, willkührliche Einrichtungen und Veränderungen im Widerspruch mit der in allen Gemeinen anerkannten und bestehenden Ordnung und Sitte vorzunehmen, sondern sich an diese für gebunden erachten und an der von dem Apostel empfangenen Ueberlieferung (*παράδοσις* 11, 2) festhalten solle. Beide Gründe hängen auch mit dem Wesen der Gemeine-Erbauung innig zusammen. Denn in dem ersten hält ihnen der Apostel das Princip der Erbauung, den Geist der Wahrheit selbst entgegen, der auch ein Geist der Ordnung ist; und in dem andern erweitert er ihren Blick, damit sie den geschichtlichen Gang der Kirche und den ganzen Gottesbau in's Auge fassen mögen, dem sie einverleibt seien und mit dem sie sich zu Einem geordneten Tempel des Geistes zu erbauen haben. Die ordnungslose Willkühr ist also zugleich ein Abfallen von dem Lebens-Princip und ein Herausfallen aus dem Lebens-Verbande aller Gemeinen. Gegen dieselbe wird darum die evangelische Freiheit geschützt sowohl durch den Grundsatz der Geschichtlichkeit, als durch den der Ordnung. In dieser Verbindung der Selbstständigkeit und Freiheit mit der Geschichtlichkeit und Ordnung ist uns auch der charakteristische Zug des unter paulinischem Einfluß sich bildenden heidenchristlichen Cultus, in seinem Unterschied von dem judenchristlichen gegeben.

Wir kennen somit die Grundsätze und ihre allmählige Ausbildung, die den christlichen Gottesdienst im apostolischen Zeitalter bestimmten und regelten. Oben an stehen die beiden Haupt-Principien, die die gemeinsame Basis des juden- und heidenchristlichen Cultus bilden: das Princip der Wahrheit, das absolute und allbeherrschende, das die *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* zu seiner Quelle und Norm hat, und von dem gleichermaaßen das Object, das Subject und die Form des Cultus bedingt werden; und das der Gemeinsamkeit, welches aus der *κοινωνία* hervorgeht und den Gottesdienst besonders nach der Art und Weise seines Vollzugs bestimmt. Beide sind unmittelbar mit dem Geist des Christenthums selbst gegeben, und machen sich darum auch unmittelbar und von Hause aus im christlichen Cultus geltend. Als aber beide in ihrer Integrität und Reinheit von Seiten eines judaisirenden Nomismus und eines ethnisirenden Libertinismus bedroht sind, kommen zu ihrem Schutz und ihrer nähern Bestimmung auf nothwendige und bewußte Weise die abgeleiteten Principien der Selbstständigkeit und Freiheit, der Geschichtlichkeit, Ordnung und Wohlanständigkeit des Cultus zur Erscheinung, die beide aus der Wahrheit und Gemeinsamkeit desselben hervorgehen.

Das ist der Weg, auf welchem im apostolischen Zeitalter nacheinander die Grundsätze zu Tage treten, von denen der Gottesdienst in demselben getragen und geordnet ist. Derselbe Weg, der sich viele Jahrhunderte später aber unter ähnlichen Bedingungen in der lutherischen Reformation des Cultus genau ebenso wiederholte. Auch damals wurden die betreffenden Stellen des ersten Briefes an die Corinther wieder von der entscheidendsten und maaßgebenden Bedeutung für die Wiederherstellung des christlichen Gottesdienstes, der inzwischen aus seiner ursprünglichen Wahrheit, Gemeinsamkeit und Freiheit gefallen, und zugleich von einer subjectivistischen, Wahrheits- und Geschichtswidrigen Willkühr und Ordnungslosigkeit bedroht war.

2. Aus dieser Entwicklung der Geschichte des Cultus und seiner Principien im apostolischen Zeitalter sehen wir aber auch, wie im weitern Verlauf des letzteren sich die Nothwendigkeit einer geordneten und gemeinsamen Form des Gottesdienstes immer mehr herausstellte. Denn der anfänglich reflexionslos ordnende

Trieb reichte bei dem Zurücktreten jenes ὁμοθυμαδὸν der ersten Gemeine, und bei dem Auftauchen trübender und störender Elemente für die weitere Erhaltung und Entwicklung der Kirche selbst in jener Zeit nicht mehr aus. Das Stadium der ersten Kindheit war vorüber. Und obgleich noch die Einheit und Macht des christlichen Geistes überwiegend herrschte, so mußte doch schon das Gesetz der natürlichen Entwicklung, im Bunde mit der Ausbreitung und Vermehrung der Gemeinen und mit den wachsenden Gefahren derselben, immer mehr zu einer umfassenden Reflexion auf die aus jenem Geist sich ergebenden, angemessenen Normen und Formen für die äußere Ordnung und Leitung aller Lebensthätigkeiten der Kirche überhaupt treiben, wie das besonders die Pastoralbriefe schlagend beweisen. Wenn darum auch das N. T. uns keine weiteren Andeutungen dafür bietet, als die von uns schon angeführten, so glauben wir doch durch dieselben zu dem sichern Schlusse berechtigt zu sein, daß auf dem vorbezeichneten Wege sich gegen Ende der apostolischen Wirksamkeit auch schon eine bestimmte, in ihren Grundzügen bei allen Gemeinen gleichmäßige Ordnung des christlichen Gottesdienstes ausgebildet und fixirt hatte, und zwar hinsichtlich der Aufeinanderfolge sowohl, als auch der Inhaltsbestimmung der einzelnen Haupt-Elemente desselben.

Was sollte auch der Behauptung mit Recht entgegengehalten werden können, daß sich gegen Ende des apostolischen Zeitalters, und namentlich unter dem Einfluß der Johanneischen Wirksamkeit, eine gemeinsame christliche Gottesdienst-Ordnung in dem eben bezeichneten Sinn und Umfang festgestellt habe? Dem Wesen und der Freiheit des christlichen Geistes widerspricht sie nicht; eben so wenig tritt sie in Widerspruch mit den leider zu spärlichen Zeugnissen des N. Ts, da wir hier vielmehr auf deutliche Spuren einer nothwendig werdenden und sich anbahnenden Ordnung stoßen. Auch der Beruf, die Stellung und die Wirksamkeit der Apostel sind nicht dagegen. Und daß diese einer so wichtigen Lebensthätigkeit der Gemeinen, wie der öffentliche Gottesdienst eine ist, ihre Leitung und Sorge nicht werden entzogen haben, ist schon a priori zu behaupten, auch wenn der erste Brief an die Corinther und der an den Timotheus es uns nicht ausdrücklich bezeugten. Nehmen wir dazu das schon oben angedeutete natürliche Entwicklungsgesetz, dem auch die apostolische Kirche, wie jedes Gemeinwesen, unterworfen ist und demgemäß sich das Leben bei weiterem Verlauf, zur eignen Erstarkung und Befestigung nach innen und außen, nothwendig immer mehr auch äußerlich gestalten und ordnen muß. Denken wir endlich an die Aufgabe des apostolischen Zeitalters, kraft deren es berufen war urbildlich der gesammten kirchlichen Entwicklung voranzuleuchten, also auch dem Einheitsgeist im Wesentlichen auch schon die Einheitsform zu geben, die seiner Natur entspricht, und deren die Kirche, die bald das persönliche Einheitsband apostolischer Leitung und Auctorität verlieren sollte, schlechterdings bedurfte, um allseitig in der folgenden schweren Zeit Stand halten zu können, — so wird eine gewisse formelle Fixirung der Ordnung des urchristlichen Gottesdienstes zu einer unabweisbaren Forderung. Und daß sich diese auch verwirklicht haben müsse, das bezeugen uns die ersten nachapostolischen Jahrhunderte. Denn die Erscheinung, die uns hier begegnet, die große Uebereinstimmung der Gottesdienst-Ordnung im Occident und im Orient, bei geringen Abweichungen im Einzelnen, ist durchaus unerklärlich, wenn wir sie nicht auf die apostolische Zeit zurückführen können [1]. Halten doch auch diese Jahrhunderte es mit Recht für ihre Aufgabe, die apostolische Tradition zu fixiren und zu überwachen. Und es

1) Wir müssen Thiersch Recht geben, wenn er (apost. Ztalter pag. 298) sagt: „aus einer protestantischen Predigtversammlung würde sich in Jahrtausenden nie die .... lateinische Messe entwickelt haben." Sein historisches Gewissen hätte ihm aber nicht erlauben dürfen mit dem betreffenden empirischen Nothstand, in welchem sich übrigens keineswegs die gesammte lutherische Kirche gleichmäßig befindet, den ursprünglichen Thatbestand zu verwechseln; und ein geringeres Maaß von Verstimmung gegen das materiale Princip des Protestantismus hätte es ihm auch noch möglich gemacht, keinen einzigen ordo Missae, auch wenn er von Aposteln oder von Engeln herrühren sollte, so hinzustellen, als ob demselben eine gleiche Dignität mit dem ordo salutis zukäme.

ist bekannt mit wie großer Sorgfalt und Treue, ja mit welcher, nicht immer unbedenklichen Zähigkeit sie diese Aufgabe lösten. Da wird uns denn die bestehende gemeinsame Form des Cultus gradezu unbegreiflich, wenn sie nicht aus dem Ende des apostolischen Zeitalters herdatiren soll. Auch verhält sich's mit der Liturgie wie mit dem Organismus; auch ihre wahre Entwicklung kann und soll nicht in der Weise erfolgen, daß später noch neue Glieder an sie anwachsen. Sondern alle Glieder sind von vorn herein gegeben und organisch verbunden, und die Entwicklung besteht nur in dem harmonischen und normalen Wachsthum, in der kräftigeren und festeren Ausbildung und Gestaltung der einzelnen Glieder. Allerdings fehlt es ihr später nicht an solchen Anwüchsen, aber das sind auch abnorme Bildungen, die als solche wieder entfernt werden mußten.

Wir stellen uns damit zunächst der spiritualistischen Anschauungsweise vom Cultus in dem apostolischen Zeitalter entgegen, die nach ihm als nach der goldenen Zeit formloser Geistigkeit und subjectiver Willkühr zurückblickt, indem sie sich gleichsam in Actor. 2 festsetzt, mehr oder minder jedweden Zusammenhang der späteren Liturgieen mit der Praxis der Urkirche leugnet, und die Kirche der Gegenwart in Lehre und Cultus gewaltsam zu der ursprünglichen und schlecht verstandenen Unmittelbarkeit zurückschrauben will, die dem reiferen Alter weder ziemt noch frommt. Wenn diese Affectation kindlicher Unmittelbarkeit, — die doch nicht Kind genug ist, um nicht die Kirche unter die Herrschaft des Individuums zwingen zu wollen — Protestantismus sein soll, so ist das weder der historische, noch ein solcher, der Verheißung hat, die Kirche zu bauen, und Macht hat, den von dem Recht der Geschichte unterstützten und geschützten Gegner zu entwaffnen. Denn daraus, daß eine spätere Zeit in ceremonialgesetzlichem und hierarchischem Interesse hergebrachte Ordnungen ausdeutete und ausbeutete, folgt noch nicht, daß dieselben deshalb in ihren Hauptzügen auch nicht apostolischen Ursprungs sein können. Eben so wenig aber kennen die den Geist des Evangeliums und das Wesen der apostolichen Kirche, die ihren Ordo Missae, nicht nur mit den fixirten Formularen und symbolischen Handlungen, sondern auch sogar mit den dogmatischen Irrthümern desselben für ein mündlich oder gar schriftlich tradirtes Product der apostolischen Zeit ausgeben. Denn daß selbst ein Justin noch nichts von formulirten Gebeten weiß, und daß die schriftliche Aufzeichnung von Liturgieen erst seit dem vierten Jahrhundert ihren Anfang genommen, ist bekannt; eben so hat die historische Forschung bewiesen, wie man verhältnißmäßig schon früh angefangen liturgische Einrichtungen und Gebräuche für unmittelbar apostolische anzusehen und auszugeben, die großentheils nicht einmal aus dem apostolischen Zeitalter stammen. Um so energischer müssen wir aber Protest einlegen gegen jene evangelisch übertünchte Sehnsüchtelei nach Wiederaufrichtung eines ceremonialgesetzlichen Cultus, d. h. eines Cultus, der den ohnehin schon verwirrten Gemeinen imponiren und sie mit einem neuen Gesetzesjoch belasten will, indem er abermals für liturgische Ordnungen ein fingirtes göttliches Recht und apostolisches Ansehen beansprucht (vrgl. Thiersch a. a. O. pag. 277 und 298). Wir verweisen dagegen auf die oben in der Einleitung ausgesprochenen Grundsätze, und fügen hier nur noch hinzu, daß die neuen Apostel sich auch in diesem Puncte wesentlich von den alten unterscheiden. Denn diese haben der Kirche ganz und gar keine gesetzlich bindenden Vorschriften hinsichtlich des Cultus und der Verfassung hinterlassen, noch ihren Gemeinen solche auferlegt. Sie hätten sich damit auch in directen Widerspruch mit dem Geist und Inhalt des von ihnen selbst gepredigten Evangeliums gesetzt. Sie verfuhren vielmehr wie bei allen diesen Dingen, so namentlich auch bei der Einrichtung des Gottesdienstes mit großer Zurückhaltung und Besonnenheit, drangen den Gemeinen nicht kraft göttlichen Rechts fertige Formen auf, sondern gingen regulirend und corrigirend dem Gemeine-Bedürfniß nach; so daß im strengen Sinne von einer apostolischen Gottesdienst-Ordnung gar nicht die Rede sein kann. Denn die Ordnung, die sich allerdings im apostolischen Zeitalter bildete, war nicht weniger ein Werk der Gemeinen als der Apostel, und ist nicht mit größerem Recht für ihre Anordnung, als zugleich für ein Product des Geistes und Lebens der Gemeinen zu halten.

So heilsam, erbaulich und werthvoll darum auch eine rechte und gute Gottesdienstordnung ist, so sehr auch wir davon überzeugt sind, daß es sich bei dem Nothstande, in welchem sich der lutherische Gottesdienst gegenwärtig in vielen Landen befindet, nicht bloß um eine Restitution der Agenden des sechszehnten Jahrhunderts, sondern auch um eine Revision derselben handelt, die theilweise bis ins alt-katholische Zeitalter zurückzugehen hätte, — so darf die Kirche der Reformation doch nie vergessen des Felsens, aus dem sie gehauen, und der Gruft des Brunnens, aus dem sie gegraben ist; und muß Allen, die es in gegenwärtiger Zeit zu vergessen in Gefahr stehen, das Wort des Apostels Col. 2, 16 ff. entgegenhalten. Sie steht hier, mit der apostolischen Kirche, auf dem Gebiet der in der Wahrheit wurzelnden, evangelischen Freiheit, die sie sich nicht durch ordnungslose Willkühr und schwindsüchtige Geistigkeit, aber eben so wenig durch unevangelische Gesetzlichkeit und äußere Heiligkeit, in welcher Form und mit welchen Prätensionen dieselbe auch auftreten möge, verkümmern lassen darf. Ceterum — sagen wir darum mit der Apologie (Walch pag. 206) — traditiones veteres factas in ecclesia utilitatis et tranquillitatis causa, libenter servamus easque interpretamur *πρὸς τὸ εὐφημότερον*, exclusa opinione, quae sentit quod justificent. Ac falso nos accusant inimici nostri, quod bonas ordinationes, quod disciplinam ecclesiae aboleamus. Aber es bleibt auch bei jenem an die Spitze unsrer Abhandlung gestellten Wort der Augsb. Conf. Art. XXVI: necesse est enim in ecclesiis retineri doctrinam de libertate christiana, quod non sit necessaria servitus legis ad justificationem; sicut in Galatis (5, 1) scriptum est: ***Nolite iterum jugo servitutis subjici.***

Zur fünfzigjährigen Jubelfeier der Kais. Universität Dorpat am 12. u. 13. Dec. 1852 Festschrift der theolog. Facultät

Dorpat 1852